

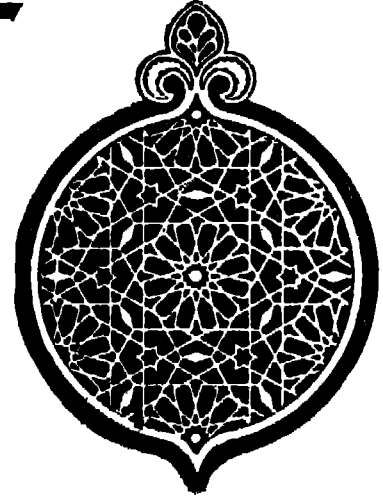


الدكتور محمد الربيعي

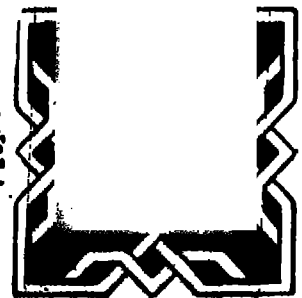


الجانب الألهي

من التفكير الإسلامي



الناشر: مكتبة وهبة
في شارع الجمهورية - بغداد
الطبعة: ١٩٧٠ - ٩٣٧٦٠



الدكتور محمد الهبي

الجانب اللاهوتي

من التفكير الإسلامي

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

الطبعة السادسة

سنة ١٤٠٢ هـ - سنة ١٩٨٢ م

جميع الحقوق محفوظة

دار تحريب للطباعة

١٢ شارع نوبار (لاطوغلى) القاهرة

ص ٠ ب : (٥٨) الدواوين تليفون : ٢٢٠٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الخامسة

عولجت الفلسفة التي وردت للمسلمين على عهد العباسيين من تفكير الغرب الاغريقي الوثني ، وشروح الديانات الشرقية الهندية والفارسية ، و « كالم » اليهود والمسيحيين حول اليهودية والمسيحية ، من جانب بعض علماء المسلمين : الفلاسفة والمتصوفة والكلاميين منهم ، بأنها تنطوي على الخير للاسلام في حجته وتأييد مبادئه ، وأخذت طريقها الى الاعتقاد .

وعولجت من جانب فريق آخر من علماء المسلمين كذلك - وفي مقدمتهم الغزالي - بأنها ضلال يتعارض تماما مع هدى الاسلام ، وأن ما ورد معها من صور الحجاج والبرهنة لا تحتاجه رسالة الله ، التي جاء بها رسوله صلى الله عليه وسلم في قرآنه المجيد . ففيه من أسلوب الاقتناع ما يكفي « المتجرد » عن تأثير الالف والعادة في الاقتناع ، ويحمله بمنطق الانسان السليم على الايمان بها .

كما عولجت - بعد أن ناقشها علماء المسلمين تأييدا أو انكارا لما جاء فيها من مبادئ - من جانب الغربيين من المستشرقين على أنها مرآة تنعكس عليها ايجابية الفكر الاغريقي في تأهيله وسلبية الفكر الاسلامي فيها في تبعيته ، ومن الهدم وعدم البناء ، أو البناء الذي لا يضيف جديدا ، وإنما يضيف تكرارا عن طريق الشرح .

وهذا الكتاب : « الجانِب الالهي من التفكير الاسلامي » يعرض بحثا في جانب واحد مما عالجته القدامى قبل المسلمين من اغريق وشرفيين ، مضافا اليه ما يمثل الفكر الاسلامي كما يصوره علماء المسلمين الذين اشتغلوا بالفلسفة ، وهو جانب الألوهية ، ويميز فيما يعرضه بين ما للمسلمين وما لغيرهم ، ثم يضع ما ينسب الى المسلمين في مواجهة ما يدعو اليه القرآن الكريم ، كما يوصل ما لغير المسلمين بربطه بتراث الماضي الديني لديهم في الغرب والشرق على السواء . ويستخلص النتيجة الضرورية ، وهي :

١ - ان كتاب الله فيه اكتفاء ذاتي في مجال الحجية والبرهنة على ما ينطوي عليه من مبادئ وقوانين اجتماعية وانسانية .

٢ - وان عمل علماء المسلمين فيما ورد اليهم من فلسفة اغريقية وشرقية، سواء بالتأييد أو المعارضة لها لم يكن له من أثر فى حياة المسلمين الا تعقيد أصول العقيدة الاسلامية وفتح مجال التلبيس والاحتمال الذهني فيما لا مجال فيه ، وتفتتت الاتجاه الاسلامى الى اتجاهات عديدة من اتجاهات : المتكلمين، والفلاسفة ، والمتصوفة ، وتزويد الطائفية والمذهبية فى الأمة الاسلامية بما يعمق الهوة بينها فى الجدل واللجاج فى الخصومة العقيدية .

٢ - وان منهج البحث الذى طبق فى مجال الألوهية هنا فى هذا الكتاب لدى فلاسفة المسلمين يجب أن يأخذ مكانه فى بحث ما للمتكلمين والمتصوفة فى هذا المجال أيضا ، وفى مجالات أخرى لعلماء المسلمين تأثروا فيها بالفكر المستورد من الغرب والشرق فى القرنين الثمانى والثالث من قرون الهجرة المباركة ، كمجال تفسير القرآن الكريم ، حتى يصفى دين الله من شوائب الفكر المريض للانسان فى تراثه ، ويبقى فى هدايته واضحا وذا حيوية .

وان لم يكن قد خرج لنا حتى الآن بحث جانب آخر من جوانب التفكير الاسلامى يساوى منهجه منهج هذا الكتاب فى عرضه فسلوتنا الآن ان هذا الكتاب « قدوة » يمكن للدارس والقارئ للفكر الاسلامى ان يفيد منها فى تمييز الاسلام فيما يحيطه من الفلسفة الاسلامية وتنسب الى علماء المسلمين .

نسأله سبحانه أن يهدينا سواء السبيل .

مصر الجديدة ١٥ من ذى القعدة سنة ١٣٩١ هـ

١ من يناير سنة ١٩٧٢ م .

محمد البهى

مقدمة الطبعة الرابعة

لم تزل الحاجة ماسة الى ما استهدفه الكتاب : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ٠٠٠ من الفصل بين الفكر الدخيل ، والمبادئ الاسلامية الاصيلية ٠٠٠ قائمة ولم يزل ما دعا اليه من مناقشة الطارئ على المجتمع الاسلامي وعلى عقيدته وايمانه بالاسلام ، وتوفير الاعتبار كل الاعتبار للقيم الاسلامية وحدها ٠٠٠ امرا واجبا لصالح المسلمين في تماسكهم واستقامة اتجاههم في الحياة .

وإذا مر على ظهور هذا الكتاب الآن للمرة الأولى ما يزيد على الخمس عشرة سنة ، فالتطورات الايديولوجية والعنف في اقسام بعض الايديولوجيات الأجنبية على هذا المجتمع أو ذلك من المجتمعات الاسلامية في أفريقيا وآسيا الآن ٠٠٠ يدفع الى الحرص على هدف الكتاب ، ويجعل منه بالتالي نداء جديدا وفي الوقت نفسه نذيرا للأمة الاسلامية في حاضرها بمعرفة اسلامها ، والبقاء في اطاره ان هي نشرت الاستقلال والسيادة ، وطلبت السلام والاستقرار ، وسعت الى التقدم الانساني والسلوك السوي في الحياة .

فما كان دعاؤه بالأمس الا طلبا للتحسّر والاستقلال عن التمييز بين ما للأمة الاسلامية خاصا بها ، وبين ما هو زاحف قائم عليها من وثنية الاغريق التي أخذت صبغة الفلسفة وطابع التفكير الانساني ، ومن سلبية الصوفية الفارسية ، وعزلة الاتجاه الهندي ، وجدل الكلاميين من اليهود والمسيحيين السابقين .

ومع يقظة الايمان الاسلامي اذ ذلك ، وردة الكثير من انواع هذا الدخيل ٠٠٠ فقد كان له خطره في ذلك الوقت على الايمان والقيم الاسلامية معا : وهو خطر التمزيق الى طوائف ٠٠٠ وخطر التلبيس والتشويش على اتجاه الخط المستقيم الذي ترسمه هداية الله في كتابه الكريم .

ان مواجهة الفكر الدخيل أيا كان نوعه ومصدره ٠٠٠ هي ضرورة حتمية لبقاء المجتمع الاسلامي مستقلا بايديولوجيته ومحاظا على وحدته وقوته .

ومساهمة هذا الكتاب في توضيح مواجهة المسلمين للفكر الاغريقي والشرقي في القرن التاسع الميلادي ٠٠٠ لا تقل في اثرها عن مواجهة الفكر

العلماني الصليبي في القرن التاسع عشر في زميله كتاب : « العخر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » ٠٠٠ ولا تقل كذلك عن مواجهة الفكر الماركسي اللينيني الالحادي في القرن العشرين في أخ لهما وهو كتاب : « الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر » .

ان الأمة الاسلامية في حاضرها لا ينبغي لها أن تغلق النوافذ دون الفكر المعاصر ، كما لم تغلقها دون الفكر الاغريقي في الماضي ، ولا الفكر الفارسي أو الهندي أو الديني المسيحي واليهودي ، ولكن يجب أن تترئث في قبوله ، ولا تتوانى في رده ان كان يحمل خطرا يهدد وجودها واستقلال ذاتيتها ، كما فعلت بالأمس .

والكتب الثلاثة التي اشير اليها هنا تعرض للضعف أو الخطر الذي يتسم به الفكر الدخيل في بعض جوانبه ٠٠٠ وتدعو الى يقظة اسلامية تصون مجتمعات هذه الأمة من التبعية أو الضياع ، فقد ضاعت اليوم مجتمعات القوقاز ، والمجتمع الألباني وصهرت جميعها في مجتمع آخر يتبنى ايديولوجية اجتثت الاسلام من اصوله فيها وهو المجتمع الشيوعي ٠٠٠

كما ضاعت بالأمس مجتمعات في البلقان ، بعد مجتمعات الأندلس وصقلية ، وأذيب في مجتمع الكنيسة الكاثوليكية ٠٠٠

ان العلم والتكنولوجية شيء ، والاتجاه المادي الالحادي أو العلماني شيء آخر . وتقدم المسلمين كما يعتمد على العلم والتكنولوجية ٠٠٠ يتطلب بقاء المسلمين على اسلامهم ، ان هم أرادوا. أن يكون لهم الوصف بالاسلام ، وأن يستمروا في البناء في تاريخهم المجيد . والله الموفق .

مصر الجديدة في يناير سنة ١٩٦٦ م .

محمد البهي

مقدمة الطبعة الثالثة

كان المقصد من طبع هذا الكتاب للمرة الثالثة هو تأكيد تلك الفكرة التي حملت على تأليفه ونشره ، وهذه الفكرة هي : « تقييم » الفكر الانساني الذي نفذ وتسرب الى المسلمين من الشرق والغرب على السواء . . . هي « تقييم » الفلسفة الاغريقية التي وصلت من اثينا فروما الى الاسكندرية ثم انتقلت منها الى مدارس الشرق الأدنى وهي مدارس الشام والعراق ، وكذلك « تقييم » الفلسفة الشرقية وعلى الأخص الفارسية والهندية .

حتى اذا تجلت قيمة الفكر الدخيل في المجتمع الاسلامي وبرزت أسسه ومقوماته ، اتضحت بالتالي مبادئ الاسلام وتعاليمه وتميزت تميزا لا لبس فيه عن تلك الأسس والمقومات . . . وبذلك يعرف نطاق الاسلام ، كما تعرف دائرة الفكر الفلسفي . . . وسينمى الانسان بعد ذلك معرفته الصحيحة بالاسلام ، كما يعطى لنفسه الفرصة الكافية لنقد الفكر الصادر من الانسان .

حاول قبل الآن فريق من علماء المسلمين الأوائل أن يوضح الفرق بين الفلسفة وبين الاسلام ، والقيمة الذاتية لكل من النوعين . ولكنه في الحكم على قيمة الفلسفة بوجه خاص كان يستعير من الدين التعبير عن الحكم ، ويصيفه مرة في عبارة « الكفر » و « الالحاد » أو في صيغة الوجوب والالزام . والأولى في الحكم على قيمة الشيء أن يحلل الى عناصره ، وأن « يقيم » كل عنصر بمقوماته وبآثاره .

وقد أثرنا الطريق الثاني في هذا الكتاب ، وتتبعنا تاريخ المشاكل الفلسفية وتطوراتها ، ومن البسيط الى المركب ، ثم مرة أخرى من المركب الى أبسط أجزائها .

وعن طريق هذا المنهج وقفنا أمام عناصر أو آراء لا يستطيع العقل الانساني غير التحيز أن يبررها ويسترسل في تحليلها ، بل لابد أن يأخذها على أنها رواسب من العقائد القديمة ، صيغت في صيغ فلسفية ورتبت في سلسلة من المقدمات المنطقية ، وهي في حقيقة أمرها عقيدة أكثر منها منطق ، وأمن تعبدى أكثر منه شيء قابل للتعليل .

كما أنه اتضح من جانب آخر أن الفلسفة مهما ادعت أنها قامت على أساس من البحث الحر والمنهج النظم ، والتفكير الذى لا يتأثر من مؤثرات البيئة والثقافة والتوجيه والعقيدة والعرف والتقاليد وغير ذلك مما من شأنه أن يؤثر على الانسان كائنسان ، وخاصة فى تفكيره وأسلوب هذا التفكير . وفى حكمه والتعبير عنه . اتضح أن الفلسفة مهما ادعت ذلك ، فهى البحث التحليلى لا تخرج عن كونها مركبا عقليا تسهم فيه كل مؤثرات البيئة ، ثم تأخذ لونا جديدا فصعب ، وتتبع تسلسلا معيدا فى الترتيب والاستنتاج .

ومن هنا لا تخرج الفلسفة الشرقية عن كون أساسها دينيا وعقيدة
هى دين الفرس والهنود على السواء ، وعقيدة الزرادشتيين والبراهميين خاصة منهم .

كما لا تخرج الفلسفة الاغريقية – بالرغم من كثرة مدارسها واختلاف النعوت التى ينعت بها فلاسفة هذه المدارس – عن كونها صياغات عقلية ومناهج منطقية تعيد عقيدة الاغريق ووثنيتهم وما كان لديهم من عادات متأصلة فيهم : فافلاطون فى فلسفته فى النفس وفى الدولة . . . لم يخرج عن التأثير بما كان مألوفا لدى الاغريق من تفرقة بين المواطنين وتحديد لطبقاتهم ، وأرسطو لم يخرج فى فلسفته التالية اطلاقا عن وثنية الاغريق وايمانهم بالهة كثيرة ، كل اله منها له منطقة نفوذ خاصة به . . . وهكذا بقية فلاسفتهم .

ومما تتميز به الطبعة الثالثة : انها ادمجت فى مجلد واحد ما كان اخرج من قبل فى مجلدين ، ومن ثم لا يكون ثمة فاصل فى التصور ذهنى لدى القارئ بين المقدمة والتفريع عليها . فلم يكن المجلد الأول الامقدمة تصور انواع الفلسفة التى دخلت المجتمع الاسلامى ، والسبيل التى وصلت منها ، ثم مشاكلها ، والمجالات الفكرية لدى المسلمين التى تأثرت بكل نوع منها . ولم يكن المجلد الثانى الا توضيحا لتأثير المفكرين المسلمين فى مجالاتهم الفكرية : سواء فيما سعى بعلم الكلام أو ما سعى بالتفكير الشرقى أو التفكير الاغريقى . وكان واضحا أن التفكير الدينى الشرقى كان له اثره فى مجالين : فى مجال علم الكلام الاسلامى وفى مجال التصوف ، أما الفلسفة الاغريقية فكان لها مجالها أيضا فى علم الكلام الاسلامى ، على نطاق ضيق ، وفيما عرف لدى المسلمين باسم الفلسفة .

وبهذا الامماج ، يتهى لقارئ الكتاب الصورة الكاملة لدخول الفكر الفلسفى الأجنبى ، واتصال المسلمين وتأثرهم به فيما أنتجوه من خليط جمع بين الدين والفلسفة . وهو خليط لا يرجع الى الدين وحده كما لا يرجع الى

الفلسفة وحدها ، ويحمل من القيم ، نوعا لا يقف أمام « التقييم » . وآخر قيمته من ذاته تدفع على الانحياز والايمان به . وفى خاتمة هذا الكتاب يتضح للقارئ الهدف من تأليفه : وهو أن تبقى رسالة الله فى بعد عن صفة الانسان كى ترسم الطريق المستقيم لهداية الناس جميعا ، كما يبقى الفكر الانسانى مستقلا عن أن تشويه عقيدة أو ايمان كى لا يحجم الانسان عن نقده و « تقيمه » .

والانسان فى حاجة دائما الى ايمان لا يقبل النقد والشك . والى تفكير يمارس فيه نشاط الطبيعة العقلية ومحاولة حل ما يلقاه الانسان من مشاكل من الزاوية الانسانية .

أمران متقابلان . . . ولكنهما ضروريان لحياة الانسان .

ان الوجود كله قائم على التقابل . . . وهدف الحيساة أخيرا محاولة ايجاد الانسجام بين المتقابلين .

وفى ختام هذه الكلمة اشكر الصديق الأستاذ محمد فتحى عثمان على ما أولاه من عناية فى اخراج هذا الكتاب . . .

سبتمبر ١٩٦٢ م .

دكتور محمد البهى

مقدمة الطبعة الثانية

الكتاب الأول :

تحكى هذه الطبعة الثانية للقسم الأول ما رسمته الطبعة الأولى له من هدف ، ومنهج ، وما اشتملت عليه من موضوعات .
وتنفرد عنها فى المادة بالزيادة والتفصيل فى بعض الموضوعات ، وفى أسلوب العرض بالبسط والتوضيح .
والله أسأله التوفيق والمهداية .

- صفر سنة ١٣٦٨ هـ .
- ديسمبر سنة ١٩٤٨ م .



الكتاب الثانى :

هذا الجزء الثانى الذى نعالج فيه موقف فلاسفة المسلمين المنطقيين فى المشرق من الفكر الاغريقى فيما بعد الطبيعة حسب المنهج الذى وضع لطبعته الأولى ، وللغاية التى سيطرت على العرض هناك ، يسير فى طبعته الثانية على نفس المنهج ، ولنفس الغاية .

أما المنهج فهو اتباع الحيادة فى تصوير الآراء وتقويمها ، وأما الغاية فهى نتيجة ذلك المنهج فى تقويم المذاهب والفكر . ومما تتناوله هذه الغاية ، أن يقف دارس الفلسفة على ثمرة دراستها ، من معرفته بأصول النقد العقلى ، وأن يقف المسلمون على قيمة الحكمة الانسانية ومدى اثرها على الدين والتدين ، ثم أخيرا على الجدل العقلى على العموم حول الله تعالى ، وفى دائرة ما بعد الطبيعة .

وما زيد فى هذه الطبعة الثانية يدخل فى باب توضيح الجمل ، وتنظيم المفصل ، وربط الآراء بما يجعلها سهلة التناول ، وقريبة التذكر .

- والله أسأل التوفيق والمهداية .

١٣ صفر سنة ١٣٧١ هـ .

١٣ نوفمبر سنة ١٩٥١ م .

محمد البهى



مقدمة الطبعة الأولى

الكتاب الأول :

موضوع هذا الكتاب ، وهو : « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ، قد لا يكون جديدا على قراء الفلسفة الاسلامية ، لأنه يتعلق بـ « الله » كما حاول المسلمون شرحه في الأزمنة المختلفة .

ولكن منهج البحث فيه ربما يكون جديدا : لأنه اعتمد على النقد العلمي وحده ، دون أن يتبع ميلا خاصا الى ثقافة معينة ، أو أن يتأثر بحكم مؤرخ عقلي بالذات ؛ والجدة في منهج البحث تتبعها جدة العرض والتصوير ، والاختلاف في عرض الموضوع وتصويره - لا الموضوع نفسه - هو أساس الاختلاف في القيمة بين عمل عقلي وآخر .

وباعتماد هذا الكتاب ، في أسلوب عرضه ، على النقد العلمي وحده ، خرج عن أن يكون رواية « للمشاكل الالهية » كما تركها المسلمون ، وصح له أن يعد « تاريخا » للتفكير الاسلامي الالهي ، يبين قيمة العمل العقلي للمسلمين في الناحية الالهية من حيث هو في ذاته ، وأثره في تطور العقيدة ، باعتبار أنها شيء قام على أسلوب الدين ، وعلى ما لطبيعته من خصائص .

وقد حفزني على هذا العمل - وإن كان خطوة في سبيل الغاية التي توخاها الكتاب - أني وجدت المعارضين للتفكير الاسلامي ، فيما قرأت ، ما بين منقص من شأنه أو مبالغ في تقديره ، أو متابع لواجد من الاثنيين ؛ كما وجدت من يجعله - من حيث ضلته بالعقيدة - الدعامة الأولى في الدفاع عنها ، أو يذهب في شأنه الى أنه حتما مود بها ، أو مقلد كذلك لواحد من الاثنيين . وكنت ظننت أن المستشرقين ، في حكمهم على عمل المسلمين العقلي ، يتعدون عن الاجحاف أو المبالغة في التقدير ، ولكن رأيت - فيما قرأت لهم - أنهم قريبون لأن يعتبروا واحدا من الاثنيين . وهم ، على كل حال ، ليسوا واحدا وزاءهما .

وإذا كانت الفلسفة تعد طابع الثقيف في العصر الحديث ، فليست هي معالجة المشاكل والبحث عن حلولها فحسب ؛ بل عرض ما بحث من مشاكل سابقة - تناولها الانسان بالحل وابداء الرأي فيها - نوع من الفلسفة كذلك ، يراه الثقيف الحديث ضرورة للاستمرار في معالجة مشاكل الحياة الحاضرة والمقبلة ، وبالأخص إذا تعلق بالجانب التوجيهي فيها .

ومصر ، والبلاد الشرقية ، فى نهضتها الحاضرة ، لا بد لها - مختارة ،
أم مكرمة - من نوعى الفلسفة فى التثقيف ، اذا أرادت السير فى الحياة من
الشرق مقر تراثها ، وهدفت الى البقاء فيه .

وإذا كانت المعاهد العليا ، عادة ، هى موطن الثقافة الفلسفية ، فالأزهر
على الخصوص ، يجب أن يكون مركزها . لأن رجاله وقد عرفوا ما للانسان
وهو الفلسفة ، بجانب ما لله وهو الدين ، قد عزت قدرتهم على توجيه الجماعة
الاسلامية - وهى جماعة انسانية - واسعة المدى ، ومن هنا يكون سيرهم
بالشعب فيها الى الامام واضح الأثر .

والله أسأله العون والتوفيق .

أول المحرم سنة ١٣٦٥ هـ

٦ ديسمبر سنة ١٩٤٥ م



الكتاب الثانى :

هذا القسم الثانى من كتاب « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى »
يعرض موقف فلاسفة المسلمين فى المشرق ، من التراث العقلى الاغريقى فيما
بعد الطبيعة . وهو موقف يمليه عدم التخلى عن العقيدة الدينية ، والرغبة
فى احتضان الفلسفة الدخيلة .

وعلى وجه التحديد يذكر آراء المدارس الفلسفية فى « الوجود » وأصله ،
وما ينتهى اليه ورأى هؤلاء الفلاسفة فيه ، ويوضح أن رأيهم فى تصورهم
« الوجود » وتصويرهم اياه يتمثل فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، أكثر من
أن يعبر عن بناء جديد فى التفكير الفلسفى فيما وراء الطبيعة .

كما يبين - بمساعدة سابقه - القسم الأول - أن انتخابهم للكراء
الفلسفية فى هذه المشكلة التى حاولوا التوفيق بينها وبين الاسلام ، كان فى
نطاق محدود : لأنهم قيدوا بما سبقوا به فى عصور « الاختيار » من عمل
عقلى فيما خلفه الاغريق .

ومنهج البحث الذى سار عليه الكتاب فى قسمه الاول - وهو منهج الدقة
فى الحكم دون التحيز لعاطفة أو البقاء تحت تأثير رأى معين تكون فى زمن
سابق ، مع الاحتياط فى العرض حسبما تساعد المصادر الأصلية - هو نفسه
الذى درج عليه الكتاب فى هذا القسم .

ولكى يصل هذا الكتاب الى الدقة فى الحكم بقدر الامكان كان يرى لزاما عليه فى بحث بعض الموضوعات ، وهى التى يتوقف الرأى فيها على الموازنة ، أن يستقصى فى غير تطويل طرقا من وجهات النظر المختلفة فيها وربما من أجل هذه الضرورة المنهجية يتعجل بعض القراء فى أن يصدروا حكما عليه بالميل الى الاستطراد . ولكن عدم الرغبة فى التبعية فى تصوير الآراء وتقديرها - التى أخذ بها هذا الكتاب نفسه - هى التى قد تصوره لدى النظرة الأولى هذا التصوير .

والمدارس الفلسفية الميتافيزيقية على اختلاف رجالها ، واختلاف اتجاهاتهم ونتائجهم ، يتركز بحثها فى فهم أصل « الوجود » والتعبير عنه والأديان - بجانب عنايتها بتوجيه الانسان - تتخذ نظرتها الى « الوجود » . وما كان عنه ، وما يصير اليه ، أساس توجيهها للانسان .

لذلك لا يبتعد هذا القسم الثانى عن الموضوع الرئيسى للجانب الالهى عندما يتخذ من « الوجود » مادة عرضه وتقديره . كما لا يعتمد عن هدفه ، وهو عرض هذا الجانب فى الجماعة الاسلامية ، عندما يعرض بالتفصيل رأى المسلمين العقليين .

وإذا لم تنهيا له الفرصة - بعد أن عرض آراء فلاسفتهم - لينكر آراء بقية الطوائف الرئيسية الاسلامية فى الجانب الالهى من تفكيرهم ، فلاحقه ، وهو القسم الثالث ، سيتكفل أن شاء الله ببيان موقف رجال الاعتزال والأشاعرة من علماء الكلام ، وموقف رجال التصوف الاسلامى ، من التراث العقلى الأجنبى ، وعلى الأخص الاغريقى ، فيما بعد الطبيعة .

والله أسأله العون والتوفيق .

ذى القعدة سنة ١٣٦٦ هـ

سبتمبر سنة ١٩٤٧ م

محمد البهى



تمهيد :

معنى الفلسفة الإسلامية

الاختلاف فى معنى الفلسفة الإسلامية :

اختلف المعالجون للتراث العقلى الإسلامى من مؤرخى الفلسفة فى معنى الفلسفة الإسلامية ، تبعا لاختلافهم فى موقفهم من العقلية العربية .

فالذين يرون أن الجنس العربى ليس من صفاته التعمق فى التفكير ولا الابتكار فى الرأى والحلول لما يواجهه من مشاكل ، يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها : آراء المدارس الإغريقية الفلسفية التى دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل ، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين ، أما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإسلامى أن بدأ هناك تعارض أو تناقض ، أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، ممن يعرفون فى تاريخ الثقافة العقلية الإسلامية بالفلاسفة أو الحكماء . . . وأصحاب هذا الرأى هم بعض المستشرقين (١) .

والفريق الآخر الذى يرى أن العربى انسان له من الخصائص العقلية الطبيعية ما للانسان فى أى مكان ومن أى جنس - ومن هذه الخصائص العمل العقلى المنظم الذى يسمى عادة باسم الفلسفة - يطلق الفلسفة الإسلامية على: تفكير الجماعة الإسلامية فى الكون وفيما بعده وفى الإنسان فردا وجماعة ، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد به الإسلام من مبادئ ووصايا لأنها جماعة إسلامية . . . وهذا الفريق الآخر هو العلماء الأوربيين (٢) ، فى

(١) من أمثال دى بور الذى يقول فى كتابه (الفلسفة الإسلامية ص ٢١ - ٢٢) : « متابعة البحث مستقلا كان فكرة لا تقع فى مخ الشرقى ، الذى يصور لنفسه أن الانسان بدون معلم تلميذ الشيطان . وكل ما كان للمسلمين انهم اقتفوا أثر الفلاسفة الهيلينيين وحاولوا التوفيق بين الملائون وأرسطو تارة ، أو عمدوا الى التعاليم التى تحدث اصطداما فأسقطوها فى صمت ، أو أولوها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة (الإسلامية) تارة اخرى » .

(٢) من هؤلاء المؤرخ الألمانى للثقافة العقلية فيلهلم ديلتاى Wilhelm Dilthey الذى يذكر فى كتابه : (Einleitunh in die Geisteswissenschaft ج ١ ص ٢٩٤ - طبع برلين سنة ١٩٢٣) أن ، الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى ، وهم

الغالب من غير المستشرقين ، ممن تناولوا تاريخ الجماعات الانسانية بالوصف والعرض بعنوان كونها جماعات انسانية ، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات .

والمسلمون بناء على الرأى الأول : يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وقيما بعدها فى دائرة ما رسمه الاغريق فحسب ، ليس لهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولها .

بينما يجوز أن يكون لهم بناء فى تاريخ الحياة العقلية الانسانية . وأن يكون تفكيرهم استمرارا – لا تقليدا – لتفكير من سبقهم من مفكرى الاغريق وغيرهم بناء على رأى هذا الفريق الثانى .

ومجمل القول أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الإسلامية :

أحدهما : يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقل العربى بالانتاج العقلى ، ويرى لذلك أن ما ينسب اليه من فلسفة لا يخرج عما عرف من فكر الاغريق ، تناولها العرب بالشرح والترديد .

والاتجاه الآخر : يرجع الى الاعتراف بقيمة العقل العربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له انتاج عقلى يتسم بالابتكار فى

=

بلا شك قد هيئوا الأمر بتقديم الخاص الى نشأة العلم الطبيعى الحديث : فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية وأوجدوا عدة مستحضرات كيميائية ، كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كإداة للتقدير الكمي (فى المساحة) « إذ اعترف بأن العقلية العربية يحق لها أن تنتج كعقلية أى جنس آخر ، وأنها قد أنتجت بالعقل فى بعض الموضوعات ، وأنه كان لهذا الانتاج أثر فى تطور العقلية الغربية .

وهناك أيضا بعض المستشرقين أمثال Montet أستاذ اللغات الشرقية فى جامعة جنيف ، فإنه فى كتابه : (الاسلام) طبع سنة ١٩٢٣ ، ص ٥١ ، يتحدث عن الفلسفة الإسلامية بما يأتى :

« ورأينا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل العربى وعلى المسلمين جميعا هو فى طريقه تفكيره ، سواء أكان فى الناحية العلمية التجريبية أم فى الناحية المنهجية المنطقية .

ويلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الإسلامية وإن كانت فى مبدئها وجوهرها أرسطية . لكن رغم ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الاغريقية ، إذ العرب وإن احترموا الاغريق دائما كأساتذة لهم . لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقا بطابع الأصالة والابتكار فى فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم ، ذلك الطابع الذى جعل لكتيبهم ورسائلهم جدة خاصة . »

بعض الأحيان ، ان أم تحل دون انتاجه او ابتكاره حوائل خارجة عن ذاته باعتبارها عقلا انسانيا . وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية او الاسلامية عبارة عن فكر الاغريق وحدها التي احتضنتها العرب أو المسلمون ، بل يجوز عند التفطيش أن يكون العقل العربي قد استقل ببعض المشاكل العقلية ، كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء في المشاكل التي عرفها عن الاغريق ، أو في غيرها من التي تنسب اليه .

وربما كان لأصحاب الرأي الأول شبهة في ظاهر الأمر : فالثقافة غير الاسلامية - وبخاصة الثقافة الاغريقية - التي دخلت الجماعة الاسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المسلمين حيناً ، أو شجعوا على نقلها ومدارستها فيما بعد ٠٠٠ كانت ضخمة من جهة ، والصبغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية ، والنقاش فيها من المسلمين بين قبول أو رد لها استغرق فترة النشاط للعقل الاسلامي المنتج (الى آخر القرن السابع الهجري تقريبا) من جهة ثالثة ٠٠٠ كل هذه المظاهر ، مع عدم وجود تراث علمي للمسلمين (١) قبل اختلاطهم بغيرهم ، حمل أصحاب هذا الرأي على أن يصفوا عمل الفكر الاسلامي بأنه لم يخرج عن النطاق الذي رسمه الاغريق ، ولا عن الشروح التي قام بها رجال العصر الهيليني الروماني ، وأن ما تناوله تفكير المسلمين في الطبيعة أو فيما بعدها من مسائل هي مسائل الفكر الاغريقي ، وما ذكره لها من حلول هي أيضا حلوله التي نقلت لهذه المسائل عن الاغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين .

وهؤلاء الذين حكموا على العمل العقلي للمسلمين بهذا الحكم ٠٠٠ ان اختلفوا يرجع اختلافهم فيما بينهم الى عرض هذا وتصويره فقط .

(١) اذ « المعرفة » التي كانت لديهم في عصرهم الجاهلي : لم تقم على مشكلة من مشاكل العالم وتحليلها ، ولم تتضمن شرحا منظما لماهية حقيقية من الحقائق له : بل كان قوامها التجارب البدائية . ومثل هذه المعارف لا تأخذ صبغة « العلم » .

وفي عصر صدر الاسلام : كان القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم يمثلان ما كان لديهم من معرفة ، وهي معرفة « دينية » أو معرفة « وحيية » ، ومثل هذه المعرفة وان حكم عليها بالعصمة من الخطا الا انها لا توصف « بالعلمية » . اذ العلم يطلق على ضرب من معرفة الانسان ، كونها بمقاييسه المتغيرة لديه من منطق أو تجربة ، وبلغت في الدقة عند مبلغ اليقين الجازم .

وما كان للعرب الى أن اختلفوا بغيرهم من آرياب الثقافات الأجنبية لا يخرج عن « الانب » بنوعيه . وعن تلك المعارف التي كونتها اللامحة الأولية أو استصحبها التقاليد .

فبينما نرى « ماكس هورتن » الألماني و « رينان » الفرنسي ، يبالغان في هذا الحكم فيسلبان العقلية الاسلامية المتفلسفة كل أثر عدا الترديد والتقليد ، نرى « جولاد زيهير » المجري و « دى بور » الهولندي و « كارا - دى - فو » الفرنسي يخفقون من هذا الغلو ؛ اذ يبنون أصل حكمهم على عدم الوقوف على المصادر العربية التي تصور لهم استقلال العقلية الاسلامية المتفلسفة .

ولو تركنا هؤلاء الأوربيين جانبا وأدركنا النظر فيما كتبه المسلمون انفسهم عن تراثهم الثقافى العقلى ، وجدنا بعضا منهم - مثل البيرونى وابن حزم والشهرستانى - يعلن حكمه بتأثر الفرق الاسلامية فى أصول مذاهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الاسلامية ، وبما نقل معها من تعليقات عقلية او شروح مذهبية . وقد يجاريهم فى هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين يعرضون التراث العقلى الاسلامى .

موقف مؤرخ الثقافة من الرايين :

ومؤرخ الثقافة فى عرضه للحياة العقلية الانسانية فى أية جماعة ، بالرغم من مطالعته لرايين متضاربين فى وصفها ، يجب أن يقف من كليهما موقف الناقد المحايد والعارض لتيارات هذه الحياة واتجاهاتها كما هى ، دون أن يصنع من نفسه تحويرا فى مجراها ، حتى يتبين له فى نهاية الشوط قيمة كل من الرايين .

وقد كان ذلك منهج بعض القدامى من المؤلفين المسلمين - على الأقل وعدا به - أمثال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى اذ يقول فى المقدمة الثانية لكتابه « الملل والنحل » : « وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ، من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم ، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله ، وان كان لا يخفى على الأفهام الذككية فى مدارج الدلائل العقلية لمخات الحق ونفحات الباطل . . . وبالله التوفيق » (١) .

وعملا بهذا الموقف ، نعرض للتفكير الاسلامى فى اطواره المختلفة حسبما أسعقتنا مصادره لنعرف :

أخفا تأثر التفكير الاسلامى : فى الطبيعة وفيما بعدها ، بالفكر الاغريقى

على نحو أن هذا الفكر اقترح عليه المسائل كما وضع له حلولها ٠٠٠ كما يقول بعض المستشرقين ؟؟

أحقا تأثرت بعض الفرق الاسلامية ، فى نشأتها وفيما كان لها من آراء ، ببعض الديانات الشرقية ٠٠٠ كما يقول بعض المؤرخين المسلمين ؟؟

أم أن التأثير - أن قيل بتأثر فى الجملة - كان فى بعض ضروب التوجيه ، وفى نوع أو أكثر من أنواع المعالجة ، دون المشاكل ذاتها ودون بقية ضروب التوجيه والمعالجة ؟ لأن المشاكل نفسها كانت للمسلمين كجماعة انسانية ، إذ هى من املاء الواقع ، وواقع آية جماعة انسانية فى جملة مشابه لواقع جماعة أخرى ٠٠٠ وكذا بقية ضروب التوجيه والمعالجة كانت للعقل الاسلامى خالصة ، كما يقول اصحاب التقدير الذاتى لتفكير المسلمين ؟

والوقوف على قيم مثل هذه الأحكام فى حيدة ، هو المهمة الأولى لتاريخ التفكير البشرى أو لتاريخ الفلسفة . وبهذا الحياد يستمر العقل الانسانى منتجا ٠٠٠ وانحرافه عنه زج به فى دائرة التقليد ، وذلك عندما يقع تحت تأثير العادة أو الشيعور أو غير ذلك من عوامل التأثير .

ولما كان التفكير الاسلامى متعدد الجوانب ، نرى لسهولة الوصول الى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهم العقلى من وجهتى نظرتى المعالجين للتراث العقلى الاسلامى من اجانب ومسلمين ، أن نعرض جانبا بعد آخر منه على حسب وقوعه الزمنى ٠٠٠ وجوانبه متعددة :

فمنه جانب الهى : يتناول الله وصفاته وعلاقته بالعالم .

وجانب أخلاقى : يتناول الانسان وسلوكه وغايته فى الحياة .

وأخر طبيعى : يتناول العالم المشاهد وتطوره .

وهناك جانب آخر رياضى : يتناول الحساب والجبر والهندسة . الخ .

ولكل جانب من هذه الجوانب ٠٠٠ عوامل اثرت فى نموه وتطوره ، وعلماء عرفوا بالتوفر على الاشتغال به . وقد تكون العوامل التى اثرت فى جانب من هذه الجوانب غير العوامل التى اثرت فى جانب آخر منها ، وإن كانت تنتهى جميعها الى مصدر عام واحد .

فان قيل مثلا : ان المسيحية اثمرت في التفكير الاسلامي . . . فقد يكون هذا القول صحيحا في جملته . ولكن ما اثر من هذا المصدر في الجانب الالهي لتفكير المسلمين ، او تفلسفهم في الالهيات ، غير العامل الذي اثر منه في الجانب الاخلاقي من هذا التفكير . فشرحها - او ما سنسميه مسيحية مفلسفة ، او فلسفة المسيحية ، او علم الكلام عند المسيحيين - هو مظنة التأثير في الجانب الالهي . بينما اصلها - او ما سنسميه بالمسيحية النصية ، او المسيحية قبل الشرح والتفلسف - هو مظنة التأثير في الجانب الاخلاقي من التفكير الاسلامي ، ان ادعينا ان التفكير الاسلامي تآثر بالمسيحية على وجه العموم . . . وهكذا . . .

والوقوف على مدى العمل العقلي للمسلمين وقيمه وما فيه من استقلال او تبعية . . . هو حقا هدفنا الرئيسي من عرض التفكير الاسلامي في تطوره على هذا النحو .

ومناك وراءه هدف آخر . . . يتعلق بكتب المسلمين في العقيدة التي وضعت للدفاع عن عقيدتهم منذ القرن السادس الهجري . وهي تلك التي اشتبكت فيها مناهج الفلاسفة واراؤهم بمناهج الكلاميين السلفيين واراؤهم . فلا يسهل فهمها الا بمعرفة العناصر التي فيها ، وهي عناصر اسلامية وغير اسلامية . واصل العناصر الدخيلة غير الاسلامية ، تتوقف معرفتها على متابعة العرض لتفكير المسلمين على النحو الذي اشرنا اليه .

ومناك هدف ثالث . . . يجرنا اليه السير نحو الهدف الرئيسي : وهو ان الدفاع عن العقيدة الاسلامية قد لا يجدي في عصرنا الحاضر الا بمعرفة قيمة ما انتجته العقلية الاسلامية في الجانب الالهي ، ان كان لها انتاج ، وكذا بمعرفة قيمة ما نقل عن الثقافات الأخرى . ولا شك ان الوقوف على قيمة حكم المستشرقين وحكم المسلمين المعالجين للتراث الاسلامي العقلي ، على عمل العقل الاسلامي في هذا التراث ، وهو الهدف الأول لعرضنا هذا كما ذكرنا ، يتضمن كذلك الوقوف على قيم العناصر العقلية سواء اكانت اسلامية ام غير اسلامية . وفي بيان قيمتها يتضح ضعفها او قوتها في ذاتها .

فتاريخ التفكير الاسلامي - كعلم مهمته العرض المحايد - قد يكون اسلوب العصر في الدفاع عن العقيدة الاسلامية كذلك . وسيتضح ان صنعة الانسان العقلية - للمسلمين ام لغيرهم - مهما بلغت من الدقة والانتقان ، تقصر عن ان تزيد في قيمة الاسلام وعن ان تنمي الاعتقاد به ، فضلا عن ان تنشئه .

وبهذا العرض ... سنحصل إذن على غاية عامة إنسانية لها صلة
بالتفكير الإنساني في الجملة : وهي الوقوف على قيمته في حقبة معينة من
الزمن لدى جماعة معينة . وكذا على غاية أخرى خاصة : لها صلة يكتب
المقيدة الإسلامية . وبالذفاق عنها في عصرنا الحاضر .



وسنقدم هنا في العرض ، الجانب الإلهي من تفكير المسلمين ، على
الجوانب الأخرى منه ... لأمرين :

ان هذا الجانب كان المسيطر بوجه عام على تفلسف القدماء وطما
القرن الوسطى .

ان المسلمين لم يعنوا بجانب من جوانب تفكيرهم كما عنوا بهذا
الجانب ... ان الاله وصفاته ، وهو موضوع هذا الجانب ، على نحو ما ورد
به الاسلام ، كان الأساس الأزل في كيانهم ووجودهم كجماعة إنسانية معينة ،
تميزت بأنها إسلامية ، لها غرضها وهدفها في هذه الحياة . فكفاحها في دعم
هذا الأساس كفاح من أجل هدفها أو كفاح في سبيل حفظ بقائها . وأية ناحية
من نواحي الجماعة الإنسانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها ، تلقى العناية
الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها .

الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي :

الفلسفة الإسلامية الإلهية ، أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين ،
ضرب من ضروب العمل العقلي عندهم . وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعها
فقط ، فهي تشمل كل تفكير إسلامي في الله ، سواء في تحديد ذاته وصفاته ،
أو في شرح علاقته بالكون ، وبالأخص بالإنسان فيه . والكنسدي والغارابي
وابن سينا وابن رشد من الحكماء ، كابى الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة
وكالاشعري وامام الحرمين والغزالي من الأشاعرة : في أن كل واحد منهم
استخدم العقل في بحثه الإلهي في حدود ما ورد به الاسلام ، مع مظنة تأثره
بأراء الاغريق . لكن درجة التأثير بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الاغريقي
بمفاوتة ... فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثير عندهم
أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين ، معتزلة وأشاعرة على وجه العموم ؛
والأشاعرة أقل في التأثير من المعتزلة . ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون

للمذاهب رأى الحكماء ورأى الأئمة متقابلين ، ويجعلون رأى المعتزلة وسطا بين الرأيين .

ويجدر بباحث الجانب الالهى من تفكير المسلمين ، ان يتناول العوامل التى كونته أو أثرت فى تطوره فى مرحلتين ٠٠٠ لأن تلك العوامل لم تكن واحدة فى كل عصوره ، ولأنه كان لاختلافها أثر كذلك فى اختلاف طابعه ومظاهره . وبذا كان لكل مرحلة طابعها وخواصها ، ولكل منهما عوامل ساعدت على ما حصل فيها من تفكير على نحو خاص به .

ليجدر اذن بباحث هذا الجانب ان يعرض له فيما يسمى :

مرحلة ما قبل الاختلاط والنقل والترجمة ٠٠٠

ومرحلة ما بعد الاختلاط والنقل والترجمة .

وفى المرحلة الاولى : يتناول المؤرخ عرض التفكير الالهى للمسلمين فى حقبة يكاد يكون فيها هذا التفكير عربيا دار فى نطاق العقيدة الاسلامية وحول مبادئها . وفى الواقع هو يتناول فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، الى ان اشتد اختلاط المسلمين بالعناصر الأخرى غير الاسلامية من مسيحيين ويهود وفرس أو هنود ٠٠٠ الى ذلك الوقت الذى حل فيه اعتبار هذه العناصر الأجنبية فى نفوس المسلمين ، ووقعت منها موقع التقدير حتى قويت لديهم الرغبة فى الاستعانة بها ٠٠٠ وبتعبير المؤرخ السياسى : من عصر الخلفاء الراشدين الى أواخر عصر بنى أمية .

ويصح للمتحدث عن تأريخ فهم العقلين العربية للعقيدة الدينية الاسلامية ، أن يسمى هذه المرحلة : مرحلة العزلة فى تأريخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى . كما يصح أن يسمى عرض التفكير فيها : بتاريخ نشأة علم أصول الدين أو علم الكلام .

وفى المرحلة الثانية : يتناول الباحث عرض تطور هذا الجانب الالهى من جوانب تفكير المسلمين منذ اختلاط المسلمين بغيرهم وتأثرهم بهم الى الوقت الحاضر . وسيضطر أن يؤرخ للمقول من عناصر الثقافات الأجنبية فى هذه المرحلة ، حتى يستطيع تحديد مصدر التأثير ومداه على عمل المسلمين العقلى ان كان هناك تأثير ؛ كما يؤرخ لاستمرار التفكير الإسلامى السابق فى المرحلة الأولى .

(ب) فترة محاولة النقد والهدم لآراء الاغريق تارة ، والعمل على التوفيق والاستعانة بها فى تأييد العقيدة تارة أخرى ٠٠٠ « ويمثلها الغزالي » .

(ج) فترة رد الاعتبار للآراء الاغريقية فى غرب الامبراطورية الاسلامية، وفى الوقت نفسه هدم الاستعانة بها فى تأييد العقيدة ، والتوفيق بينها وبين الدين على نمط آخر ٠٠٠ « ويمثلها ابن رشد » .

(د) فترة استمرار مناقشة الآراء الاغريقية وشروح العقلين للعقيدة تحت تأثير « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، والميل الى توضيح نطاق العقل فى فهم العقيدة ٠٠٠ « ويمثلها الايجى ، الطوسى ، سعد الدين التفتازانى » .

(هـ) فترة نقد الجدل العقلى حول العقيدة ، وبالتالي نقد المذاهب الفلسفية والكلامية فى تأييد العقيدة ٠٠٠ « ويمثلها ابن تيمية وابن القيم » .

(و) متابعة النقد للجدل العقلى حول العقيدة . واتباع مذهب معين فى فهمها ٠٠٠ « ويمثلها محمد عبده فى رسالة التوحيد ، وتلميذه رشيد رضا فى مجلة النار » .

واذن يتناول العرض التاريخى للجانب الالهى من التفكير الاسلامى فى مرحلتيه ، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم الى الوقت الحاضر :

تاريخ نشأة علم الكلام ، أو تاريخ بدء التفكير الميتافيزيقى فى الاسلام .

تاريخ شروح الديانات الشرقية : (اليهودية والمسيحية ٠٠٠) . التى كان لها اثر فى آراء بعض الفرق الكلامية الاسلامية .

تاريخ الآراء الاغريقية الالهية فى البيئة الاسلامية . وموقف العقلية الاسلامية الفلسفية منها ، وهى مواقف مختلفة تتمثل على الخصوص فى مواقف الفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشاعرة .

الكتاب الاول

تاريخ الجانب الالهي من التفكير الاسلامي

- يعرف الفلسفة الاسلامية ، ويتحدث عن
أطوار الفكر الاسلامي الالهي .
- كما يتحدث عن علم الكلام الديني لدى
اليهود والمسيحيين ، ومدى تأثيره على
التفكير الالهي عند المسلمين .
- وينكر طابع الفلسفة الاغريقية ، ويعرض
لمدرسة « الافلاطونية الحبيثة » ومدرسة
الاسكندرية الفلسفية .
- ويشرح طريق وقوف المسلمين على هذا
الفكر الاغريقي .

المرحلة الأولى :

مرحلة العزلة

او مرحلة ما قبل الاختلاط

ولا يقصد بمرحلة العزلة (١) سوى المرحلة التي كان التفكير الاسلامي الالهى فيها عربيا خالصا ، لم يشتبك مع تفكير آخر عربى عن طريق مجالس البحث والمجادلة ، او طريق مدارس الكتب الأجنبية بعد نقلها وترجمتها . وعرض هذه المرحلة ، عرض للتفكير الالهى : من بداية حكم الخلفاء الراشدين الى آخر القرن الأول الهجرى تقريبا . وبعبارة أخرى : من أيام حكومة المدينة الى ما قبل او اخر حكومة دمشق ، ويشمل مدة القرن الأول الهجرى على وجه التقريب . ولا نستطيع تحديدها بالدقة ، لأن الفصل بين الأطوار المختلفة فى الحياة العقلية لا يخضع لدقة التحديد الرياضى .

ويتناول البحث فى هذه المرحلة :

الموضوع الذى يتركز حوله تفكير المسلمين .

عوامل هذا التفكير .

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء التى دارت حولها ، وكذا من الفرق والأحزاب .

صيفته وطابعه العام .

(١) من مصادر البحث فى هذه المرحلة : دائرة المعارف الاسلامية ، جولانزير فى كتابه: « تطور العقيدة » ، ابن خلدون فى : «مقدمته» ، والشهرستانى فى كتابه : « الملل والنحل » ، احمد أمين فى : « ضمى الاسلام » .

موضوع التفكير :

أما موضوع التفكير فى هذه المرحلة ، وكذا فى التى تليها ، فليس من العجيب أن يكون : « الله » جل جلاله ... إذ « الله » باعتباريات مختلفة ، سواء باعتبار ذاته ، أو باعتبار علاقته بال مخلوقات كخالق ، وكذا باعتبار علاقته بالإنسان أو علاقة الإنسان به ؛ كان المحور الذى تركزت حوله الدعوة المحمدية كما عرضها وصورها القرآن الكريم ...

فقد وصفه الكتاب الكريم باعتبار ذاته : بأنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقيوم والواحد والحي والمتعال ، والغنى والقادر ، والباقي ، والعظيم والقهار ، والحמיד والمجيد ، والقوى المتين ، والعليم واللطيف والحكيم والسميع والبصير ، والملك القدوس ، والير ، ونور السموات والأرض ، والحق ... وغير ذلك من الصفات التى تصور الله غنيا بنفسه ، أديا ، واسع القدرة والمعرفة ، محيطا بكل شيء ، وأنه الحق وحده .

وباعتبار صلته بمخلوقاته : تحدث عنه بأنه الخالق ، وبأنه المبدئ والمعيد والبارئ والمصور ، والحيى والميت ، والوارث والباعث ، والحافظ ، ومالك الملك ، والولى والمقتدر ، والجبار ... الى غير ذلك من النعوت التى تبين أنه الخالق المطلق ، الدبر الحاكم الملك ، الذى لا قوة ولا سلطان غير سلطانه فى الوجود .

وباعتبار علاقته بالإنسان : وصفه بأنه الرحمن الرحيم ، والغافر والغفور والغفار ، والعفو والحليم ، والشكور (يجازى الناس على حمدهم له) ، والصبور ، والرءوف والودود ، والرقيب ، والحسيب والشهيد .

وباعتبار علاقة الإنسان به : نعته بأن المهيمن والهادى والوكيل ، والولى والوهاب ، والرزاق والمجيب والمعطى والغنى ييسط الرزق لمن يشاء .. وغير ذلك من الأوصاف التى تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج . فالعبد محتاج الى عفو وتبويره ، والله هو الرقيب والحسيب عليه ، المهيمن على العباد جميعا ، يعينهم ويهديهم . فهو مصدر الرزق بأوسع معانيه .

والله اذن هو الفاعل لكل شيء فى الوجود ، وارادته هى سبب ما فى الوجود كله ... يضل من يشاء ويهدى من يشاء .

والانسان المؤمن . لا يستطيع ازاء ذلك غير ان يرجو الله ويدعوه الهداية ، وأن يسأله : ألا يجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وكانوا فى الآخرة من الخاسرين .

هذا الاعتقاد فى « الله » جل جلاله على هذا النحو ، كان واضحا عند الرسول صلى الله عليه وسلم وعند جماعته من المهاجرين والأنصار . وكانوا يبشرون به ويدفعون عنه ، وإذا تليت عليهم أى الذكر الحكيم قالوا : آمنا به ، ويدفعون عنه ، كل من عند ربنا . . . لم يلجأوا الى تفتيش عن المتشابه فيه ، ولم تكن بهم حاجة الى تأويله .

كان ذلك عنوان الجماعة الاسلامية ومظهر ايمانها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هو حال المؤمنين حقا .

ولكن لأمر ما بعد وفاة الرسول ، ابتدأت الجماعة الاسلامية تحاول فهم العقيدة ، وتحاول شرحها . وابتدأت أفرادها تختلف كذلك فى فهمها وشرحها . وكان شرحها أول الأمر يتناول تحديد علاقة الله بالانسان ، وعلاقة الانسان بالله .

وهنا ابتدأ المسلمون يسألون أنفسهم : من هو المسلم على الحقيقة ؟ . . . وما هو الايمان ؟ وما هو كنه الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى الله ؟

وكما ابتدأوا يسألون عن مسئولية الانسان . . . وعن ارادة الله التى هى فوق كل شئ .

فجدت مسائل ، وتكونت فى العقيدة مشاكل ، وحاولوا أن يوجدوا لها حلا ، وربما لم تجد حلا للآن مجمعا عليه من المسلمين .

وكلما تأخر الزمن بهم ، واشتد اختلاطهم بغيرهم من أرباب الديانات والثقافات الأخرى . . . كلما تعددت المشاكل الأولى التى نشأت فى جماعتهم ، وكلما ضموا اليها جديدا من مشاكل أو جديدا من آراء ، وكلما زاد تشقق الأمة – من أجل التماس الحلول لها – الى شيع وأحزاب .

عوامل التفكير :

ولو أردنا أن نقف على عوامل التفكير فى العقيدة ، وبالأحرى عوامل الاختلاف فى فهمها فى هذه المرحلة ، وجدناها فى :

(١) التغيير والتبديل لحال الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول عنه على حالها فى عهده عليه السلام . وهذا التغيير يجب أن نتلمس علله فى الخلاف والتصديق الذى طرأ على الجماعة الإسلامية أولا وبالذات ، لأن التفكير الذى نحدد عوامله ، معناه كما سترى محاولة جذب نصوص العقيدة الى رأى أو آراء معينة ، حدودها بواعث أخرى - غير العقيدة ذاتها - من سياسية واجتماعية وغيرها وسيطرت على طائفة أو طوائف من المسلمين .

والخلاف الذى طرأ على الجماعة الإسلامية بعد وحدتها هو أحد هذه البواعث الأخرى ، وهو أهمها كذلك . إذ كل خلاف داخل جماعة مصيره أن يجسر المختلفين حتما الى محاولة كل فريق تصويب رأيه . وقد كان يجوز أن تتلمس كل فرقة من فرق المسلمين تصويب رأيها فى غير العقيدة وفى غير مصدرها ، وهو القرآن والحديث ، لو لم تكن لهم جميعا حاجة الى الإسلام ، ولو لم يكن عندهم حرص على الانتساب اليه وعلى اظهار التقرب منه . وهم - كافة - كانوا فى حاجة الى الإسلام والى احتضانه ، سواء فى تمكين سلطانهم أو فى جاههم أو فى قيمهم على العموم .

فالصلة وثيقة بين خلاف فى الجماعة المعتقدة ومحاولة من المختلفين فى تفهم العقيدة . وبالأحرى اذا طرأ الخلاف فى جماعة لها عقيدة ، ظهر فيها تخريج لنصوص هذه العقيدة تخريجات متنوعة على قدر طوائف المختلفين وعبد آرائهم .

والشهرستانى يحدثنا عن الخلافات التى وقعت داخل الجماعة الإسلامية منذ وفاة الرسول الى آخر عهد الصحابة ، مما كان له أثر فى تشعب الآراء فى فهم العقيدة ، وإن لم يبد هذا الأثر أول الأمر واضحا

وهذه الخلافات ، وإن أعطاها باحث التاريخ الصبغة السياسية ، فهى من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ذات أثر قوى فى تغيير مجرى التفكير الذى يعنى به ؛ لأن وضع جسد للحوادث ، وقصر آثارها على بعض نواحي الحياة دون بعض ليس سهلا . والأوصاف التى تعطى لها من أنها سياسية أو اجتماعية أو فكرية وعقلية مثلا ، هى تعبيرات يقصد منها تنظيم البحوث أكثر من قصد تحدد آثارها .

ويقول الشهرستاني فى كتابه « الملل والنحل » (١) :

بعد وفاة الرسول ٠٠٠ اراد اهل مكة من المهاجرين رده الى مكة ، لأنها مسقط رأسه ومأنس نفسه ، وموطىء قدمه ، وموطن أهله وموقع رحله .
وأراد اهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ومدار نصرته .
وأرادت جماعة نقله الى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجة الى السماء . ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » .

واختلف المهاجرون مع الأنصار فى الإمامة . فقالت الأنصار : منا امير ومنكم امير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصارى ، فاستدركه ابو بكر وعمر فى الحال بأن حضرا سقيفة بنى ساعدة ٠٠٠ وقبل ان يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده الى أبى بكر لمبايعته ؛ وبايعه الناس . وقال :
الأ ان بيعة أبى بكر كانت فلتة وفى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، فأبى رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما أحق بأن يقتلا .
وسكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبى بكر عن النبى : « الأئمة من قريش » .
ولما عاد ابو بكر الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بنى هاشم ، وأبى سفيان من بنى أمية

وفى خلافة أبى بكر اختلف المسلمون فى قتال مانعى الزكاة : فقال قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة ؛ وقال قوم نقاتلهم ؛ حتى قال ابو بكر : لو منعونى عقالا مما أعطوا رسول الله لقاتلتهم عليه ؛ ومضى بنفسه الى قتالهم ووافقه الصحابة بأسرهم . وقد أدى اجتهاد عمر فى أيام خلافته الى رد السبايا والأموال اليهم ، واطلاق المحبوسين منهم .

وفى وقت وفاة أبى بكر نص أبو بكر على الخلافة لعمر ، فقال بعض الناس : قد وليت علينا فضلا غليظا . وارتفع الخلاف عندما قال ابو بكر : لو سألنى ربى يوم القيامة لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون فى أمر الشورى ، واستقر رأيهم على بيعة عثمان بن عفان . ولكن أقاربه من بنى أمية استغلوا دماثة خلفه

(١) الجزء الاول ، ص ٢٢ - ٣٢ ، طبع محمد على صبيح ، سنة ١٣٤٧ هـ .

فجاروا ، فجير عليه ٠٠٠ ووقعت اختلافات كثيرة ، واخذت عليه أحداث محالة
على بنى أمية (١) .

(١) يوضح بعض المؤرخين التمهيد لجرى عثمان والخسب عليه فيما يلى .

كانت المدينة من أواخر حدة النبو ممنوعة على الكفار والمشركين ومن ظهر نفاقهم من
المنافقين . وخشى المنافقون والخشرون والمتظاهرون بالاسلام أن يقدموا على اغتيال عمر فينفضح
أمرهم ، لذلك اتفلقوا مع المشركين من بنى أمية وغيرهم والذين طردهم الرسول من المدينة ،
رحم عليهم السكنى فيها أن يستعدوا لاحتلال المدينة فى الوقت الذى يتم فيه اغتيال عمر .
وآثاروا التمر فى المدينة من عدم وجود نجار دقيق وحداد ماهر ، حتى اذا بلغ التمر مسامع
عمر ، واستشار فى الأمر من يجالسه اقترح المنيرة بن شعبة عليه أن يستقدم غلاما ماهرا فى
النجارة والحداة ، وقال الآخرون أن ليس فى ذلك مانع ما داموا سيتقاضون منه الجزية ،
ويعد تردى رضى عمر . فاستحضر المنيرة غلاما له : هو أبو لؤلؤة 'الجوسى' المراسى ، ولكن
يبعد الشبهة عن نفسه وعن التلميز معه آثاروا الغلام على ما يتقاضونه منه من جزية وطلبوا
اليه أن يطلب الاحتكام الى عمر . فاحتكم اليه لحكم عمر على الغلام ، وتظاهر الغلام
بالغضب وتوعد عمر بالقتل ، واتخذ الموضوع فى الشكل خلافا بين عمر والغلام لا دخل
للمغيرة فيه ، وهكذا أئزلقوا ستارا على اشتراكهم فى مؤامرة اغتيال عمر . ثم جاء كعب
الأحبار لعمر وقال له : « انه قد عرف من التوراة أن أجله قد انتهى » ا فعجب عمر وتساءل :
« فى التوراة ذكر لعمر ؟ » فرد كعب عليه وقال : « لا . ولكن فيها صلتك وأجلك » . وكان
جل ما يؤمى اليه كعب هو بث الرعب فى قلب عمر . وقطع الأمل عنده من النجاة حتى يرتكب
عند محاولة الاعتداء عليه ليمت ما يريدون ا

واعتدى أبو لؤلؤة على عمر . ومات عمر ٠٠٠

ودخل بنو أمية المدينة وأرهبوا الناس ، وساعدوا على إقامة عثمان ليكون سلما يرتقى
بمساعده بنى أمية الى منصب الحكمة . وظهر فى المدينة فى نفس اليوم كافة المشركين
والمنافقين من بنى أمية الذين كان الرسول قد طردهم ورحم عليهم سكنى المدينة ، فقد كانوا
على ميعاد . فما أن تولى عثمان الخلافة ، حتى اجتمع بنو أمية فى داره وقام فيهم أبو سفيان
صفر بن حرب فقال : اليكم أحد من غيركم ؟ وذلك ليطمئن على عدم اذاعة ما يقول ، قالوا
لا . قال : يا بنى أمية ، تلقفوها تلقف الكرة ، فوالذى يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها
لكم ولتصيرن الى صبيانكم اا ويهذا أعلن زعيم بنى أمية غداة ولاية عثمان السياسة التى
على أهله أن يتبعوها والتى عمل وعملوا لها حتى صارت اليهم ، وطلب منهم أن يعملوا على
الاحتفاظ بها لهم ٠٠٠ ووصل هذا الى سمع عثمان ، واستنكره وعارض ابا سفيان ، وذلك
لقرب عهده بما يببب القوم ويديرون ، فنهره أبو سفيان وزجره فسكت .

ولم يلفى هذا الاجتماع الا وقد عينت بنو أمية مروان بن الحكمة سكرتيرا لعثمان ،
اما مروان هذا فهو أحد المنافقين الذين أياح النبى عليه الصلاة والسلام دمهم لجره وكفره ،
والذى ظهر مع من ظهر غداة مقتل عمر . ووزعوا الولايات على أفراد العائلة الأموية .
وعينهم عثمان واحدا اثر الآخر ٠٠٠ نتيجة لما قرره مجلس العائلة ، . ا .

منها : رده الحكم بن أمية الى المدينة ، بعد أن طرده النبي عليه السلام . وكان يسمى طريد رسول الله ، ويعد أن تشفع الى أبي بكر وعمر رضى الله عنهما أيام خلافتهم فما أجاباه الى ذلك ، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا ٠٠٠ ومنها : نذيه ابا ذر الى الريدة ٠٠٠ وتزويجه مروان بن الحكم ابنته ٠٠٠ وتسليمه خمس غنائم افريقية له ، وقد بلغت مائتى الف دينار ٠٠٠ ومنها : ابواؤه عبد الله بن سعد بن ابي سرح بعد أن أهدر النبي عليه السلام دمه ، وتوليته مصر ٠٠٠ ومنها : توليته عبد الله بن عامر البصرة حين أحدث فيها ما أحدث ٠٠٠ الى غير ذلك مما نقموا عليه (١) ٠٠٠

ومنذ قتله . ثارت الفتنة بين المسلمين ولم تسكن بعد ٠٠٠

وفى زمن على وبعد الاتفاق على البيعة له : كثرت الخلافات واتسع نطاقها واشتد أمرها حتى جرت الى حروب داخلية ٠٠٠ من أبرزها واقعة الجمل .

هذه مظاهر متعددة للخلاف الذى وقع فى الجماعة الاسلامية ٠٠٠ وهو جدير بأن يخلق أحزابا وينشئ طوائف مستقلة ، داخل الأمة التى كافح الرسول من أجل وحدتها كفاحا طويلا . والخلاف وان ابتدا فى نطاق ضيق ، لكنه اخذ فى الاتساع على مر الزمن . ومظاهره وان تقابرت تكاد ترجع الى أمر واحد ، هو : فتور التحمس للعقيدة عن الدرجة التى كان عليها (٢) ، وبالتالي تزايد ميل المسلمين الى السيادة والسلطان . ان كلما ابتعد الزمن بالمسلمين عن أيام الدعوة ، كلما لمسنا ضعفا فى حرارة الايمان بالعقيدة ، وميلا شديدا الى النزاع والتحزب حول السلطان ومن أجله .

نعم كان هناك ، وبالأخص فى العهد الأول بعد وفاة الرسول ، زهاد فى الحياة الدنيا وفى متعها وسلطانها ، وكان هناك عشاق للعقيدة ومخلصون لها ، ومن أجل العقيدة وحدها حاربوا أو رموا غيرهم من المقصرين بالشذوذ أو الخروج . لكن ليس لنا أن ندعى أن كل المتنازعين أو أكثريةهم كان نزاعهم

(١) الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) والرسول عليه الصلاة والسلام - نقلا عن قتيبة - عندما قال : « خير القسرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته ، ، انما تحدث عن طبيعة الجماعة فى اعتقادها بعقيدة ما ؛ ان يكون ايمانهم بها اول الامر قويا ، ثم يأخذ فى الضعف حتى يتلاشى ويبقى لها اسم العقيدة دون التمسك بجوهرها ومرماها .

اخلاصا محضا للعقيدة ٠٠٠ ومع ذلك سنجد الكثيرين منهم يلصقون نزاعهم بالعقيدة ، وقد يجعلونها نفسها مركز الخلاف ؛ كما ترى كل فريق منهم يجد في أن يظهر رأيه على أنه الصورة الحقة للعقيدة الصحيحة ، إذ قد سبق أن ذكرنا أن الجماعة اذا انقسمت الى شيع لأمر ما حاولت كل شيعة أن تبعد نفسها عن أن ترمى بعدم القرب من مصدر الفخر العام للجماعة ! وقد تحاول أكثر من ذلك : تحاول أن تظهر للرأي العام أنها راعية هذا المصدر ، وأنها وحدها الوفية بمطالبه ، والا كتبت بيدها الفناء لنفسها ؛ لأن الاعتراف من فريق من الجماعة يبعده عن مصدر فخرها كاف في افنائها كمنتسب لهذه الجماعة منذ لحظة الاعتراف !

ومثل هذه المحاولة تتصور في أن يحاول كل فريق أن يجذب مصدر فخر الجماعة ، وهو هنا القرآن والحديث ، الى رأيه الخاص ويتزله عليه (١) ، كما يلتبس منه العون الى أقصى حدود الاستعانة (٢) .

ولو أن القرآن لم يشتمل من الآى على ما يساعد بعض هذه المحاولات ، لكان التعسف أمرا لازما لكل محاولة من هذا النوع (٣) ! ولو لم يكن في بعض

(١) فقد ارتأى أحمد بن حابط ، من اصحاب النظام المعتزلى ، رأى النصارى فى المسيح فى اعطائه حكما من أحكام الألوهية ، وحمل لذلك بعض آى القرآن الكريم والاحاديث الشريفة على رايه .

وحكى عنه الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٨٩ ، (اخراج بدران) ، فى ذلك أنه يقول :
 « المسيح هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة ، وهو المراد بقوله تعالى : « وجاء ربه والملك صفا صفا » (النجر : ٢٢) وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام ، وهو المعنى بقوله تعالى : « أو يأتى ربه » (الأنعام : ١٥٨) ، وهو المراد بقول النبى عليه السلام : (ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن) ، ويقوله : (يضع الجبار قدمه فى النار) ، كما حمل قوله عليه السلام : (انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر) على رؤية لعقل الأول الذى هو أول مبدع ، وهو العقل الفخال الذى تفيض منه الصور على الموجودات ، واياه عنى النبى عليه السلام بقوله : (أول ما خلق الله تعالى « العقل » فقال له : اقبل ٠٠٠ فهو الذى يظهر يوم القيامة ، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه ، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر) ، فاما واهب « العقل » فلا يرى البتة . ص ٩٢ ج ١ ، الملل (بدران) .

(٢) يقول الشهرستانى : « وكان بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قانون اقتاعى ويسمون « الصفاتية » . فمن مثبت صفات البارئ تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن شبه صفاته بصفات الخلق ٠٠٠ وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة » .

(٣) ومن المحاولات التى لازمها التعسف ، محاولة المتصوفة فى جنب نصوص القرآن الى فكرهم الصوفى ، ويقول فى ذلك جولدزير فى كتابه : الاتجاهات الاسلامية فى تفسير

عبارته من الاحتمال ما يغذى تخريجه على وجهين فأكثر ، لكان التعقيد من أبرز خصائص هذا التخريج !! ومثل هذا الاحتمال ليس خصوصية للقرآن من حيث هو قرآن ، لكنه خصوصية اللغة على العموم لأنه من طبيعتها ، و « الحقيقة » و « المجاز » ليسا الا عنوانين لهذه الطبيعة ، وهما ضربان من ضروب الاحتمال !

(ب) فالقرآن وكذا الحديث (١) ، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث ، سبب ثان يضاف الى الخلافات السياسية السابقة في ايجاد التحزب في الرأي والتفرق في فهم العقيدة • وبالتالي في ايجاد تفكير الهى في هذه المرحلة التى تؤرخ لها باسم مرحلة **العزلة في التفكير** ••• ولكنه ليس بسبب رئيسى ؛ اذ لولا تحكم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض آيه في الظاهر ، واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد سببا في خلق فرق داخل الجماعة الاسلامية ، لتل فرقة رأيتها الخاص في العقيدة على النحو الذى سنجد في هذه المرحلة •

ومما نجده في آيه من التعارض الظاهرى أو من الاحتمال في الدلالة :

تلك الآى التى يعطى ظاهرها اختيار الانسان في تصرفاته وأفعاله ويشعر بمسئوليته الخاصة في هذه التصرفات والأفعال ••• من مثل قوله تعالى في سورة طه : « **وانى لغفار لمن تاب وعمل صالحا ثم اهتدى** » (٢) ، وقوله في سورة البقرة : « **فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، انه هو التواب الرحيم** » (٣) ، وقوله في سورة البقرة أيضا : « **وما كان الله ليضيع إيمانكم ، ان الله بانفس لرؤوف رحيم** » (٤) •

المقرآن ص ١٨٠ : « وليس من السهل لدى صوفية الاسلام ان يعترفوا لى القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وان يستشهدوا بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم ، لأنه من الصعب تصور فكر دينية يضاد بعضها بعضا وراء الاسلام الاول والمذهب الصوفى ! فهناك فى الاسلام الفهم المعقول للانفصال التام ش عن العالم ، وهنا فى المذهب الصوفى اعتقاد حلول الله فى العالم ••• » •

(١) يقول ابن خلدون فى « مقدمته » ص ٤٢٨ : « ••• الا انه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد ، أكثر مشارها من الآى المتشابهة • فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل ، زيادة على النقل • فحدث بذلك علم الكلام • »

(٢) طه : ٨٢ • (٣) البقرة : ٢٧ • (٤) البقرة : ١٤٣ •

والأخرى التى يدل ظاهرهما على نسبة أعمال الانسان وتصرفاته الى ارادة الله وقدرته ، من مثل قوله : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، (١) وقوله : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » (٢) ، وقوله : « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (٣) ، وقوله : « من يهد الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فلا حول ولا قوة الا بالله » (٤) ، وقوله فى سورة آل عمران : « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، انك على كل شىء قدير » (٥) .

وكذا ما يتخذ ظاهرهما حجة على التشبيه ... من مثل قوله فى سورة المائدة : « وقالت اليهود يد الله مغلولة ، غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداد مبسوطان ينفق كيف يشاء » (٦) وقوله فى سورة ص : « قل يا ايليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ، استكبرت أم كنت من العالين » (٧) ، وقوله فى سورة القمر : « تجرى باعيننا جزاء لمن كان كفر » (٨) ، وقوله فى سورة الزمر : « وما قدرنا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة » (٩) ، وقوله فى سورة طه : « الرحمن على العرش استوى » (١٠) .

أو ما يتخذ من ظاهرهما أيضا دليلا على فكرة الفناء فى الله وفكرة ان الله هو الكل ... من مثل قوله فى سورة البقرة : « والله المشرق والمغرب ، فاينما تولوا فثم وجه الله » (١١) ، وقوله : « كل شىء مالك الا وجهه » (١٢) ، وقوله : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (١٣) ، وقوله هو الحق ...

وغير ذلك من الآيات التى جعلها بعض الفرق أساسا لمذهب آخر ؛ كآيات الدالة على عظمة الخالق ، فقد اتخذها المنزعة أساسا « لمذهب التنزيه والمخالفة » القائم على تنزيه الله عن جميع صفات المخلوقين القابلة للتغير ، وعلى اثبات المخالفة فى معنى اتصافه بصفات يشترك البشر معه فى جواز الاتصاف بها .

(٢) الذاريات : ٥٧ .

(٤) الأعراف : ١٧٨ .

(٦) المائدة : ٦٤ .

(٨) القمر : ١٤ .

(١٠) طه : ٥ .

(١٢) القصص : ٨٨ .

(١) الذاريات : ٥٦ .

(٣) الذاريات : ٥٨ .

(٥) آل عمران : ٣٦ .

(٧) سورة ص : ٧٥ .

(٩) الزمر : ٦٧ .

(١١) البقرة : ١١٥ .

(١٣) الرحمن : ٢٦ ، ٢٧ .

هذه الآيات وأمثالها وما على نمطها من الأحاديث ٠٠٠

بجانِبِ الفتن التي حملت المسلمين على النظر في القرآن نظرة الملتمس
لعون لرايه الشخصي ، والمنقب فيه عما يؤيد عقيدته الخاصة ٠٠٠

هيات للمسلمين مثل هذا الملتمس ، وقدمت لهم ما يجوز أن يكون أساسا
لتلك المعونة ٠٠٠

فبجوار العبارات التي تفهم في جانب الاختيار ، والأخرى التي قد تحمل
على الجبر ٠٠٠ وجدت عبارات أخرى - كما سبق - اتخذت أساسا للتشبيه
والتجسيم ، وأخرى أساسا لفكرة « وحدة الوجود » ، ورابعة أساسا
« للتزنية » ٠٠٠ فكان من الفرق الإسلامية : القدرية ، والجبرية ، والمشبهة ،
والمفترضة ، والمتصوفة (١) ٠٠٠



فالنبي عليه السلام لم يقف عند وصف من أوصاف القرآن أو الحديث
لذات الله تعالى ليخرج من هذا الموصف مذهباً أو مذاهب في فهم العقيدة ، كما
حاول بعده المسلمون ، بعد أن تفرقوا وتحزبوا ، مستندين إلى عبارة أو
عبارات وردت في القرآن أو الحديث يصح ويحتمل أن يمال بها إلى رأيهم
الخاص ومذهبهم الشخصي . ولكنه عليه السلام لم يثر مثلاً حول الآيات
الظاهرة للاختيار والأخرى الظاهرة للجبر . مثل ما أشاره حولها فيما بعد
بعض المعلقين والمتفهمين من القدرية والجبرية ؛ ولم ير صلى الله عليه وسلم
كذلك بين النوعين من الآيات تضاداً حاول أن يرفعه كما صنع بعض متفهمي
العقيدة أو المفسرين ؛ لأنه كان يعبر عن كل أمر كما كان يراه في وقته ، وكما
كان يقتضيه الحال . وكذلك عندما يتحدث القرآن عن « يد » الله أو عن « عينه »
أو عن « استوائه » على العرش أو عن « قبضته » ، لم يقصد الرسول إلى
تشبيه أو تجسيم كما صنع الجسمة والمشبهة بالتقريب بين الله والإنسان في
هذه الصفات ، لأن الصفات في هذا الوضع أقرب إلى التصوير والمجاز . ولم
يشأ الرسول أيضاً أن يتخذ من كلمة « وجه الله » في قوله تعالى : « فأينما تولوا
فثم وجه الله » (٢) مذهباً كالذي تميزت به المتصوفة اعتماداً على مثل هذه

(١) أما تأثير الثقافات الأجنبية من دينية وفلسفية - ان ادعينا لها التأثير - في الفرق
الكلامية الإسلامية . فخالبا كان في لفت نظر المسلمين إلى معالجة هذا الموجود في مصدر
العقيدة والتعجيل بمعالجته ، أو في نوع المعالجة والحل نفسه ، أو في صياغة أسلوب البحث
والنقاش .

(٢) البقرة : ١١٥ .

العبارة ، وهو مذهب « الحلول » أو « الاتحاد » ، بل كان يدرك ما فى هذه العبارة من معنى رانع يحمل فى روعته قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن دون تعرض لتحديد أو تفصيل . وإذا تحدث القرآن الكريم عن عظمة الله ومفارقته للمخلوقات فى نواح متعددة ، أخصها بقاؤه الدائم وفناء غيره فى قوله : « كل من عليها فان • ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (١) . لم يحاول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل ذلك على ارادة مذهب التنزيه كما فعلت المعتزلة ، لأن الغرض من مثل هذا القول اقناع الناس بأحقيته وحده دون غيره فى الوجود بالعبادة والربوبية .

لم يعمد عليه السلام الى التخريج اذن كما عمد المسلمون بعده ، ولم يشأ أن يبحث وينقب فى أى الذكر الحكيم الذى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهاً ، لأن مثل هذا التخريج والتنقيب لا يليق بالمؤمن الذى امتلا قلبه بمعنى الايمان ، بله صاحب الدعوة والمرسالة . . .

« فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله • وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (٢) .

صدق الله العظيم . . . تلك سنة الجماعة الانسانية ، لا تشرح عقيدة من العقائد ولا تسلك فيها ضروب التفهم المختلفة الا اذا خفت فى نفوس افرادها حرارة الايمان بها ، وقربت ما فيها من مثل أعلى الى مستوى الانسان !

واللحظة التى تصون فيها الجماعة مصدر العقيدة عن المناقشة والتفهم ، وترتفع بها عن مقاييس المعرفة الانسانية . . . هى دائماً الفترة الأولى للعقيدة ، فترة الايمان القوى الذى يؤخذ فيها الانسان بما اشتملت عليه من مبادئ ومثل دون تلكؤ فى الطاعة ، ودون ثرو فى التخلص من تبعة عدم المتابعة ، ودون أن يدخل شخصه فى تحديدها .

فموقف الجماعة الانسانية من عقيدة اعتقدتها يتمثل دائماً فى مظهرين متواليين :

- فى مظهر الايمان القوى
- ثم مظهر التفهم والتعقل

(٢) ال عمران : ٧ .

(١) الرحمن : ٢٦ ، ٢٧ .

وكلما خفت حرارة الايمان فى القلوب ، كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة
فى الأذهان ٠٠٠ وبالأحرى كلما برزت ناحية الاختلاف فى فهمها (١) .

(١) يقول الفيلسوف ابن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال » (ص ٢٦ طبع مطبعة المشرق الإسلامية) فى هذا المعنى : « ٠٠ فان الصدر الأول
انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاول دون تأويلات فيها ، ومن كان
منهم وقف على تأويل لم ير ان يصرح به ٠ وأما من اتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل
قل تقواهم ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا ٠ »

ويقول (كانت Kant) : « اضطررت ان اوقف المعرفة كى اخذ مكانا للايمان ،
Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben platz zu
bekommen.

ويذكر ابن القيم فى كتابه : « اعلام الموقعين عن رب العالمين » (ج ١ ص ٥٥ طبع منير
الدمشقى) عن موقف الصحابة من العقيدة ما يلى : « قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل
الاحكام ، وهم سادات المسلمين واكمل الأمة ايماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازعا فى مسألة
واحدة من مسائل الاسماء والصفات والافعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب العزيز
والسنة النبوية ، كلمة واحدة من اولهم الى آخرهم ، لم يسوموها تأويلاً . ولم يحرفوها عن
مواضعها تبديلاً ، ولم يبدوا لشيء منها ابطالا ، ولا ضربوا لها امثالا ، ولم يدفعا فى صدورهما
واعجازها ، ولم يقل احد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها
بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالاجلال والتعظيم ٠ »

ويقول المقرئى - فى تاريخ مسألة الصفات - (فى الجزء الرابع من « خطبه ») :
« ان القرآن الكريم قد تضمن أوصافاً لله تعالى ، فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة ،
قرويههم وبدويهم ، ولم يستفسروا عن شيء بصدها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام
والحج وما اليه ٠ ولم يرد فى دواوين الحديث وأثار السلف ان صحابياً سال الرسول عن
صفات الله ، أو اعتبرها صفة ذات او صفة فعل ، وانما اتفقت كلمة الجميع على اثبات
صفات ازلية لله تعالى من علم وقدره وحياة وارادة وسمع وبصر وكلام ٠٠٠ »

ثم جاء بعد عصر الصحابة - قبيل المائة من سنن الهجرة - جهنم بن صفوان ببلاذ
المشرق ، ونفى ان يكون لله تعالى صفة ، وبعث الشك فى نفوس المسلمين واجتذب اليه
انصاراً كثيرين يميلون لرايه ويؤيدون فكرته ٠ فأكبر اهل الاسلام بدعته ، ورموا بالضلالة
اصحابها وحذروا الناس من الجهمية ، وعادوهم فى الله وتولوا الرد على حججهم ٠

وحدث اثناء ذلك مذهب الاعتزال ، زمن الحسن بن الحسين البصرى بعد المائتين من
سنن الهجرة ، وكان يرمى الى نفي الصفات ٠

لظهر محمد بن كرام بن عراق بن حزابة ابو عبدالله السجستاني زعيم الطائفة الكرامية
وعارض المعتزلة واثبت الصفات حتى انتهى فيها الى التجسيم والتشبيه ٠٠٠ واشتد الجدل
بين المذهبيين ، حتى جاء عصر المأمون فوسع من رحاب هذا الجدل ٠

» :

ولهذا كلما اقترب مؤرخ الحياة الدينية من لحظة ظهور العقيدة فى جماعة معتدقة لها ، كلما اتضح أمام عينه قوة ايمانها بها ، وتراءى له ذلك فى الامثال الفردى بكبت رغبات النفس ، وفى الامتثال الجمعى بالجهاد فى سبيل الله . فروح التضحية بالمتع الشخصية ، وروح الاقدام فى نشر الدعوة الدينية ، هما مظهرها قوة الايمان . وبعبارة أخرى الزهد . والاستشهاد فى سبيل الحق ، من لوازم الايمان القوى .

وبالعكس كلما ابتعد هذا المؤرخ عن لحظة ظهور العقيدة ولحظة قبول الجماعة لها ، كلما برزت له ضروب التفهم فيها والاتجاهات المتنوعة فى تخريجها ، وكثرة تخريجها ليست الا عنوانا على ما أصاب الايمان بها من ضعف ووهن

« ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء » (١)
« منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون » (٢) .

ومن السهل الآن أن نفهم اختلاف الايمان قوة وضعفا ، أو زيادة ونقصانا ، فهما زمنيا فى تاريخ الجماعة ، أو فهما فرديا ، أى بالموازنة بين

= حتى ظهر أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري ، فسلك طريقا وسطا بين النفي والاقبات ، وأيد بالحجة مذهبه ، حتى اجتنب اليه أبا بكر الباقلانى وأبا اسحاق البيرازى وأبا حامد الغزالي وأبا الفتح الشهرستانى وفخر الدين الرازى ، وغيرهم كثيرين . فانتشر مذهبه بالعراق وانتقل منه الى الشام .

فلما ملك صلاح الدين ديار مصر انتشر لذهب الأشعري وحصل كافة الناس على التزامه ، واستمر الحال على هذا طيلة أيام الأيوبيين ومواليهم الملوك من الاتراك .

واتفق أن سافر الى العراق عبد الله بن محمود بن تومرت ، أحد رجالات المغرب ، وأخذ عن الغزالي مذهب الأشعري ، وعاد الى بلاد المغرب وتولى تلقينه للناس . حتى اذا مات خلفه عبد المؤمن بن علي القيسى ، وتلقب بأمير المؤمنين ، وغلب مع أولاده على بلاد المغرب عدة سنوات ، وسعوا بالموحدين . واستباححت دولة الموحدين دماء من خالف عقيدتها ، وبهذا اشتهر مذهب الأشعري وطغى على سائر المذاهب الأخرى ، حتى لم يبق مذهب يخالفه ، اذا استثنينا مذهب الحنابلة الذين كانوا لا يرون تأويل ما ورد من الصفات .

حتى انصرفت سبعة قرون للهجرة ، وظهر فى دمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحرانى ، وانتصر لذهب السلف . وأخذ يهاجم الأشاعرة ولاقى فى هذا السبيل عنتا شديدا وخطوبيا جساما .

(٢) الروم : ٣١ ، ٣٢ .

(١) الأنعام : ١٥٩ .

فرد وفرد . ومن السهل أن نفهم أن إيمان الجماعة بعقيدة من العقائد أول أمر الدعوة إلى هذه العقيدة ، أقوى من إيمانها بها بعد طرور التفهم والتخريج لها . ومن السهل كذلك أن نفهم أن إيمان فرد من الأفراد ، أقوى من إيمان فرد آخر ، على معنى أن العاطفة الدينية والاستعداد للامتثال عند الأول أقوى منهما عند الثاني .

ولكن من العسير أن نفهم تفاوت الإيمان في الكمية ، لأن الأمر يدور تقريبا بين وجود إيمان أو عدم وجوده . وجوده إذا سيطرت العاطفة الدينية ، وعدمه أو ضعفه على الأقل إذا سيطر التفهم والتخريج لتصوص العقيدة . والتضحية في سبيل الدعوة ، والزهد في عرض الدنيا ومتاعها ، مظهر للإيمان القوى (١) . والتحلل من المسئولية ، وادخال عنصر الشخصية في الانقياد والتسليم . مظهران للتفهم والتخريج أو للإيمان الضعيف ، وقد يكونان من مظاهر عدم الإيمان .

فبدء الحياة الدينية يقترن بقوة الإيمان والزهد ، ووسطها يقترن بالتفكير والتخريج للعقيدة . ونهايتها بصور للإيمان وأشكال بغير حقيقة .

ولهذا فرض كل دين متابعة الدعوة له في الجماعة المؤمنة به : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (٢) . . . حتى لا يصل تدين الجماعة إلى صور ، وينتهي إيمانها إلى عدم .

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء والفرق والأحزاب :

في هذه المرحلة ، أو في القرن الأول الهجري ، نجد الخلاف الذي حل بالجماعة الإسلامية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وأبتأ في موضع بفتنه ، واشتد أمره بالتدريج حتى أدى إلى قتل عثمان ثم إلى الحروب الأهلية في خلافة علي . حمل المسلمين على اختلافهم في الرأي حول الحوادث التي وقعت ، مما يتعلق بتكليفها وتقديرها . . .

نجد بعضا من ذلك وهو قلة إلى هذا الوقت - يبرر قتل عثمان ، وينظر إلى قتلته كما ينظر إلى المؤمنين الذين حاولوا تخليص العقيدة وانقاذها ،

(١) مصداق هذا : أنه يروى عن سلمة بن الأكوع أنه قال : غرونا مع أبي بكر زمن رسول الله فكان شعارنا : امت امت . (نيل الأوطار) .

(٢) آل عمران : ١٠٤ .

بدعوى أن عثمان ارتكب خطأ في حق الجماعة بتنصيبه أقاربه أمر الولايات ، وتقريبه من أبعد وشرد على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو على عهد أبى بكر وعمر . فعثمان في نظر هذا البعض لم يحكم بما أنزل الله : « ومن لم يصحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (١) .

بجانب هذا البعض الذى كون له رأيا دينيا خاصا به بعد نظرته الى الحادثة نظرة خاصة ، نجد كثرة المسلمين فى هذا الوقت - وهو وقت قتل عثمان - تعتقد برأى آخر فى الحادثة ، على النقيض من الرأى السابق فيها ، لأنها تنظر للحادثة نفسها من زاوية أخرى ٠٠٠ فهى تعتقد أن عثمان انعقدت له البيعة من المسلمين ، فهو حاكم شرعى ، ثم قد كان له شرف العمل فى خدمة الاسلام ونصرته ، فهو جندى أمين من جنوده الأوفياء . فقتله يعتبر اعتداء منكرا لا على شخصية ممتازة فحسب ، بل على الجماعة كذلك ٠٠٠ فيجب معرفة أسبابه ، ثم معاقبة من ارتكبه .

وهكذا تكون للمسلمين أولا وجهتا نظر فى تصرفات عثمان ، تبعهما اختلافهما فى تقدير قتله ٠٠٠ فهو فى نظر القلة كافر ، وقتلته ابرار ، بينما فى نظر الكثرة مؤمن وقتلته كفار !!

ومنذ هذا الحين ، أى منذ قتل عثمان ، وربما قبيل قتله ، تكونت نواة أول حزب دينى اسلامى له رأيه الخاص ، كما سبق ، فى تكييف هذا الحادث ٠٠٠

وبنفس المقياس كان يكيف ما جد من فتن وحروب داخلية على عهد على : فهو كما رأى فى تصرفات عثمان من الخطأ ما برر به كفره ، كان يرى أيضا فى قتال على لعائشة وأنصارها ولعاوية واتباعه ، وفى قتال عائشة ومعاوية واتباع كل منهما لعل وأنصاره من الخطأ ما يبرر به تكفير على وعائشة ومعاوية (٢) .

وهذا الحزب هو ما يعرف بجماعة الخوارج ، وسميت باسم الخوارج لخروجها على الامام المتفق عليه . هكذا يعلل الشهرستاني فى كتابه :

(١) المائة : ٤٤ .

(٢) وهذا الحزب كان يسترسل فى تكييف مثل هذه الحوادث ، الى أن حكم بالكفر على كل من ارتكب الكبيرة « كفر ملة » ويخرج به عن الاسلام جملة ويكون مخلدا فى النار ! ويستدل رجاله « بكفر ابليس » إذ قالوا : ما ارتكب الا كبيرة ، حيث أمر بالسجود لادم فامتنع . الا فهو عارف بوجدانية الله .

الملل والنحل (١) . اذ يقول: «كل من خرج على الامام الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا ، سواء اكان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو بعدهم على التابعين » . وربما كانت تسميتهم بهذا الاسم من رجال على رضى الله عنه . فالثنين سموا أولا به هم : الأشعث بن قيس ، ومسمود بن فسدى التميمى ، وزيد بن حصين الطائى عندما خالفوا عليا فى رايه فى حرب صفين . فبعد أن قالوا له : القوم يدعوننا الى كتاب الله وأنت تدعونا الى السيف . وبذلك حملوه على قبول التحكيم وعلى أن يبعث بأبى موسى الأشعري بدل عبد الله ابن عباس الذى اختير أولا ، خرجوا عليه وادعوا أنه حكم الرجال دون كتاب الله ، وقالوا تبريرا لانشقاقهم : على حكم الرجال ، لا حكم الاحكام الله تعالى . وعندئذ قال على : كلمة حق أريد بها باطل (٢) .

وليس بلازم أن توجد التسمية لمسمى منذ اللحظة التى وجد هو فيها ، بل كثيرا ما تكون التسمية – وبالأخص اذا كانت رمزا لمعنى خاص يعد تمييزا للمسمى – متأخرة عن وجود المسمى نفسه . فتسمية هذه الجماعة بالخوارج أيام امامة على ، لا يمنع أن يكون وجود الجماعة نفسه سابقا على البيعة له قبيل قتل عثمان أو عند قتله .

وتكليف هذه الجماعة لتصرفات على ، مع أنه المنصوص على امامته من سلفه ، دفع بإنصاره لأن يردوا تهمة امامهم بالخطأ لتحكيمه الرجال دون كتاب الله ولحكمهم عليه من أجل ذلك بالكفر . وأضافوا الى دفاعهم عن امامهم روى هذه الطائفة « بالخروج عن الجماعة الاسلامية » . وبنوا ذلك على أن عليا استوفى شروط الامامة الصحيحة : من علم بكتاب الله وفهم فى دينه وعدل بين الناس . . . الخ ، وأضاف اليها قرب نسبه بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وتنصيب سلفه على امامته وهذا الأخير أمر له اعتباره لأن : « الامامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة ، بل هى اصل من اصول الدين يجب التنصيب عليها من الخليفة » (٣) . ولذا من خطأ عليا ، وكفره بعد هذا ، فليس من جماعة المسلمين ، ويستحل دمه .

وكان لا بد لهذه الطائفة التى نعتت بالخروج عن الجماعة الاسلامية بسبب موقفها السابق من على ، مع حرصها على أن تبقى منتسبة للاسلام الا تقرر

(١) ج ١ ص ١٢٢ .

(٢) قد قاتلهم بالنهروان ، ولكنه لم يقض عليهم .

(٣) هو مبدا الشيعة فى الامامة . وكان محل خلاف بينهم وبين الخوارج الذين لم يردوا وجوب نصب امام ، ولكن يجوز نصبه اذا وقع اختيار الأمة كلها عليه .

المدافعين من أنصار على على تصرفاته وأن تدفع وجهة نظرهم ، وإن ترد كذلك ما اتهمت به من الخروج على الجماعة الاسلامية . فحاولت ، كما حاول أتباع على في تأييد وجهة نظرهم ، أن تلمس المعونة من مصدر العقيدة في تكفير على أولا ، وإن تلمسها منه ثانيا في الغاء جعل الامامة ركنا من أركان الدين يجب على المسلمين الوفاء به ، كما هو رأى الشيعة ، واعتبارها فقط بمحض اختيار المسلمين ومشورتهم اذا أجازوا لأنفسهم تنصيب امام . مع اعتبار أنه لا يشترط أن يكون من قبيلة معينة . ولا أن يكون حلقة في سلسلة نسب معسروف . كما يجب أن يكون بقاء حكومته مرهونا برعاية الصالح العام ، وهذا الصالح العام يتحقق بالحكم بما أنزل الله ، فان عدل عن ذلك نبه ، فاذا استرسل قوتل حتى يقتل .

وبهذا أصبح لهذه الطائفة ، التي لقبت بالخوارج ، رأى معين في تكييف الحوادث التي وقعت داخل الجماعة الاسلامية : وهي قتل عثمان وواقعة الجمل وواقعة صفين . وأصبح لها كذلك رأى آخر معروف في الامامة ، وربما يكون رأيها في الامامة مرتبطا برأيها في تكييف هذه الحوادث كمتفرع عنه أو كأساس له . وعلى كل حال : تكييفها الخاص لهذه الحوادث ذو صلة وثيقة برأيها في الامامة ، ونظرتها الخاصة الى الامامة ذات صلة وثيقة بحكمها على تصرفات الامام .

وبالتالى أصبح في تاريخ الفرق الاسلامية بجانب فرقة الخوارج حزب آخر ، هو حزب على أو « شيعته » . ومهمته تيرير تصرفات على من الواجهة الدينية ، ورد ما يوجه اليه من تهم من الواجهة الدينية كذلك . وقد ارتكز هذا العمل المزدوج لهذا الحزب على تحديد الامامة وتحديد شروطها . ولم تعدم الشيعة في هذا التحديد أن ترجع به الى مصدر الدين وبالأخص الى الحديث . ولسنا الآن بصدد ذكر الأحاديث التي اعتمدت عليها الشيعة ولا بصدد تخريجها ، أو تحقيق نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم (١)

(١) اما معاوية وأنصاره فاضطهدوا رجال الخوارج بسببهم . وعمل المهلب بن

أبي صفرة من ولاة الامويين ضد الخوارج من الحوادث التاريخية الهامة في عهد بني أمية . ومن الأحاديث التي اتخذها الشيعة حجة لرايهم : « من كنت مولاه فعلى مولاه » . وحديث : « أقضاكم على » . وقد خرج هذا الحديث الأخير على انه لا معنى للامامة الا للقضاء بأحكام الله . (مقدمة ابن خلدون ، ص ١٨٦) .

والى هذا الحين أصبحنا نرى داخل الجماعة الإسلامية حزبين
أو فرقتين :

- فرقة الخوارج المحكمة .

- وفرقة الشيعة .

وتعارض كلتاها الأخرى فى الراى تبعاً لتعارضهما فى تكييف الوقائع ،
وترمى كل واحدة منهما الثانية بالكفر أو بالشذوذ عن الجماعة الإسلامية .
على حين تشدد كلتاها فى الانتساب الى الاسلام ، وتستعين على ذلك بتخريج
مصدره على نحو يوافق رأياها الخاص .

والتطرف فى نظرة كل من الفرقتين الى الاخرى أوحى بوجود حزب ثالث
أقل غلوا فى تقدير الوقائع ، وأخف فى أحكامه وأوسع صدراً لقبول المخالف
فى الراى فى الجماعة الإسلامية . ولقد وجد هذا الحزب بالفعل ، ولعله قصد
بسعة صدره وعدم غلوه فى التقدير والحكم المحافظة على وحدة المسلمين ،
وإن كان رأيه الذى عرف به يقربه من فرقة الخوارج وإن لم يعد منها . وربما
ندرك من اسمه الخاص وهو « مرجئة الخوارج » هذا القرب ، وبالتالي عدم
الحياد الدقيق بين الخوارج المحكمة والشيعة عندما أدلى بدلوه فيما اختلف
فيه الفرقتان .

فهذا الحزب الثالث لم ير وجوب الامامة ولا وجوب انتخاب الامام من
نسل معين وقبيلة معينة كما رأت الشيعة ، ولكنه مع ذلك لم يصدر حكماً
قاطعاً ولا رأياً صريحاً فى « أصحاب الفتنة » من على وجماعته وعائشته
وانصارها ومعاوية وحزبه ، بل أرجأ أمرهم الى يوم الفصل فى الآخرة للحاكم
العدل . أى أنه رأى تأخير حكم « صاحب الكبيرة » الى يوم القيامة ، فلم
يحكم عليه بحكم ما فى الدنيا : لم يقل هو من أهل الجنة كما لم يقل هو من أهل
النار ، ولم يقل هو كافر أم لا (١) .

(١) الشهرستانى (فى كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥) يعلق على الاجراء بمعنى
التأخير فى الحكم بقوله : « وعلى هذا : المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان » ، ثم يقول :
« ويجوز أن يكون المراد هنا من الاجراء أيضاً تأخير على رضى الله عنه من الدرجة الاولى
الى الدرجة الرابعة ، وعلى هذا : المرجئة والشيعة - أى فى هذه المناحية - فرقتان
متقابلتان » . وكل من المعنيين مناسب لفرقة مرجئة الخوارج ، لأنها كانت تؤخر الحكم على
أصحاب الفتنة الى اليوم الآخر ولأنها كانت تخالف الشيعة فى نظرتها الى على .

أما الاجراء بمعنى تأخير العمل على النية والقصد ، وهو من معاني الاجراء أيضاً ،

وموقف مرجئة الخوارج من الفتن والأحداث الداخلية في الجماعة الإسلامية على هذا النحو لا يفضي في ظاهره الخوارج على الإطلاق كما لا يفضي الشيعة على الإطلاق ، لأنه لم يستعمل الحكم على طائفة منهما بالكفر . وهو لهذا يبدو كأنه موقف وسط لا تحيز فيه لاحدى الطائفتين ، كما أنه يعتبر من أوسع المذاهب الإسلامية تسامحا بالنسبة لبقية المذاهب . ولذا لم يحارب كمنهج في عهد بنى أمية كما حوربت المذاهب الأخرى . الا أنه يتم من جهة أخرى على أنه حل سطحي ، إذ هو قريب من أن يكون فرارا من تحمل تبعه المخالفة لكلتا الطائفتين أو لاحدهما .

فإذا ما جاء الحسن البصرى (١) ، على ضوء هذا الحل السطحي ، وربما لنفس الغاية وهي الإبقاء على وحدة المسلمين ، محاولا شرح هذه الحقائق الثلاثة : الإسلام والإيمان والكفر ، ومتسائلا عن زيادة الإيمان ونقصانه : أو عدم زيادته ونقصانه ، ثم وصل من محاولته وتساؤله الى أن مرتكب « الكبيرة » بهذا العنوان العام منافق وليس بكافر مستدلا بقوله عليه السلام : « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان » . . . إذا جاء وسلك هذا المسلك ووصل الى مثل هذه النتيجة ، فهو ينبغي أن يكون محايدا بين الأحزاب ، كما ينبغي أن يكون بعيدا عن التورط في تعيين موضوع حكمه من أنه عثمان أو قتلته . . . ثم هو أدق في مسلكه من مسلك مرجئة الخوارج ، وكذا في تفكيره وتخريجه هو أعمق من تفكيرهم وتخريجهم .

وواصل (٢) بن عطاء وعمر بن عبيد قد رأيا بعد الحسن البصرى ، أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا على الإطلاق ولا كافرا على الإطلاق ، بل هو

وقد التزمه فريق من المرجئة أيضا ، فلا يناسب مرجئة الخوارج لأنه كان رأي « المرجئة الخالصة » . وهي آخر طائفة من طوائف المرجئة نشأت في العصر العباسي ، أي في المرحلة التالية لمرحلتنا هذه . ومن أشهر رجال المرجئة سعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان .

(١) في عهد عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك . . ويحكى الشهرستاني - في كتابه الملل والنحل (إخراج بدران) ج ١ من ٦٧ - أن السبب فيما ارتأه ، هو أنه : « دخل واحد عليه فقال: يا امام الدين ! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكيائز ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم (وعبيدة الخوارج) ؛ وجماعة يرجئون أصحاب الكيائز ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركننا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا يطلع مع الكفر طاعة وهم (مرجئة الأمة) ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟

(٢) في عهد عبد الملك وابنه هشام أيضا .

« بالمنزلة بين المنزلتين » أى بمنزلة بين الكفر والإيمان ، لأن مرتكب الكبيرة عندهما لا يعد فى صف المؤمنين لصحة أدلة الخوارج فى نظرهما ، ولا فى صف الكافرين بأجماع المسلمين . وقد كان المسلمون يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ، كما لا يحكمون برده ، وكانوا يدفنونه بمقابر المسلمين . وقد حكم وأصل وأصحابه وعمرو بن عبيد وأصحابه برد شهادة الفريقين المتحاربين من الصحابة من أصحاب الجمل وأصحاب صفين ، ولكن أصحاب وأصل كانوا يرون خطأ أحد الفريقين دون تعيين ، بينما أصحاب عمرو يرون فسق الجميع . فإذا جاء وأصل وعمرو من بعد الحسن البصرى وصنعا مثل هذا الصنيع ، فهما أشد احتياطا منه وأدق فى التعبير والمسلك ، لأن الحكم « بالمنزلة بين المنزلتين » حكم فيه مرونة ، إذ هو لا يحدد قريبا ولا بعدا من أحد الطرفين أو منزلة واحد منهما .

والخوارج والشيعة ، كما صورنا ، يمثلان طرفين متقابلين .

ومرجئة الخوارج تحاول أن تمثل همزة الوصل ، ولكنها همزة مفككة الأجزاء .

والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يمثلونها فى صورة أوضح وأدق .

والى هنا نجد أن المشكلة الرئيسية التى شغلت التفكير الإلهى الإسلامى فى مرحلة المهزلة هى مشكلة مرتكب الكبيرة (١) . ولكن فى أول الأمر كانت ممثلة فى أحداث جزئية ، ثم بالتدرج أخذت تظهر فى صورة عامة . كما نجد أن مسائل الإمامة ، وحقيقة الكفر ، وحقيقة الإيمان ، وزيادة الإيمان ونقصانه ، من المسائل التى تفرعت عن هذه المشكلة الرئيسية .

والى هنا نجد الأحزاب التى نشأت فى الجماعة الإسلامية فى المرحلة عينها ، تتمثل فى : خوارج المحكمة ، والشيعة ، ومرجئة الخوارج ، ونواة المعتزلة من الواصلية والعمرية .

(١) كانت مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل الإلهية ، لأن الحكم بالكفر أو بعدم الكفر فيها هو حكم فى الواقع بمدى رفض الله لقبول مرتكبها أو بمدى جزائه له عليها . على أن التاريخ للتفكير الإلهى منذ بداية التفكير الإسلامى الدينى على العموم ، لا يستلزم أن يكون الذى نعثر عليه من مسائل فى بدايته من المذبح المتعلق مباشرة بذات الله وصفاته الخاصة به من حيث هو اله وخالق .

لكن هل أدى خلاف الأحزاب الإسلامية في هذه المرحلة في مرتكب الكبيرة إلى خلفهم في مصدرها في الواقع ونفس الأمر : أهو الله أم الانسان؟

وهل لنا أن نتصور أن التفكير الإسلامي في المرحلة التي نؤرخ لها انساق بعد مناقشة « الكبيرة » إلى السؤال عن مصدر الأفعال والتصرفات في دائرة الانسان ؟

ان تحديد هذا المصدر يعين على فهم الحكم على صاحب الكبيرة : ان كان صاحبها هو الفاعل لها على سبيل الحقيقة فأمره واضح ، وان كان الفعل في واقع الأمر ثممؤاخذه من وقعت على يده بالحكم عليه بالكفر أمر لم يتضح بعد .

إذا تصورنا أن الخلاف في مرتكب الكبيرة في هذه الحقبة ، أدى إلى التساؤل عن تقع منه الأفعال في دائرة الانسان : أهو الانسان نفسه أم الله سبحانه وتعالى ؟ كانت قولة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسوارى بعدم اسناد الشر والخير إلى القدر ، وكان الرأي الآخر المقابل له وهو رأي موجة القدرية (١) القائل بعدم الاختيار ، مما أملته طبيعة التفكير الإسلامي ودفعت إليه حواث الوقت ، وكانت مسألة القدر من نفى أو اثبات له من انتاج البيئة الإسلامية ، وعندئذ تضاف القسرية إلى الفرق الإسلامية التي نشأت في هذه المرحلة ، ويضاف القول في القدر إلى مسائل هذه المرحلة كذلك ، وعندئذ يقال ان كبار الفرق الإسلامية - وهي الفرق الأربع : القدرية ، الصفائية ، الخوارج ، الشيعة - وجدت في هذه المرحلة .

وإذا لم تتصور هذا الانساق ... كان القول بالقدر ، أي القول بانكار نسبة للخير والشر في دائرة الانسان إلى القدر ، كالقول بالجبر ، بدعة طرأت على التفكير الإسلامي الالهي ، ودخلت مع دخول العناصر غير الإسلامية . لكنها لم تظهر في البيئة الإسلامية الا عندما قبلت هذه العناصر وأصبح لها اعتبار وتقدير فيها .

والخلاف في « القدر » بناء على هذا الشق الأخير من مسائل المرحلة الثانية وهي : مرحلة الاختلاط والنقل ... وستبدي الرأي في هذا التبريد عندما نعرض لليهودية والمسيحية وأثرهما في التفكير الإسلامي الالهي .

(١) نشأت في زمن الحسن البصري .

صيفته العامة :

وإذا أردنا أن نتحدث عن الصيغة العامة للتفكير الالهي الاسلامي في مرحلة العزلة ، فانا نجد :

اختلاف المسلمين في الرأي ابتداء حول حوادث جزئية ٠٠٠ وانتهى في آخرها بأن أصبح حول امر عام صيغت فيه هذه الحوادث الفردية هذا الامر العام هو :

مرتكب الكبيرة :

كما نجد موضوع الحكم من بدء الاختلاف كان مشخصا : فعثمان كافر أو مؤمن ، وقتلته كفار أو بررة ، وعلى كافر أو مؤمن ، وعائشة كافرة أو مؤمنة ومعاوية كافر أو مؤمن ، ثم آل الأمر الى أن صار « موضوع » الحكم بعيدا عن التشخيص : هو ارتكاب الكبيرة أو مرتكب الكبيرة بهذا الوصف العام .

ونلاحظ كذلك أن تكييف الحوادث اول الاختلاف كان يتم عن « صراحة » ، ٠٠٠ بينما في آخر هذه المرحلة كان يعبر عن « حيلة » تتضمن حيادا أو عدم تحيز الى أحد الطرفين المتقابلين ، أو على الأقل تتضمن محاولة هذا الحياد .

ولا شك أن الانتقال من أمور جزئية الى امر كلي عام ، ومن صراحة الى حيلة وإخفاء ، انتقال في التطور الفكري من سطحية الى عمق ما ٠٠٠ لأن معالجة الامر الكلي مرتبة ثانية بعد ادراك الجزئيات أو بعد وصفها وتكييفها ، وتجنب الصراحة أو تجنب تشخيص موضوع الحكم نفسه كأن يكون بصيغة عامة لا يأتي من الانسان العادي . والشئ الذي يأتي في مرتبة غير أولية في التفكير أو لا يكون من الانسان العادي ، هو شئ قد سبق حتما بروية أو احتاج الى صقل عقلي خاص . وليس العمق في التفكير شيئا آخر سوى استخدام الروية والتأمل . وليس صاحب هذا العمق في التفكير سوى ذلك الانسان الذي طال مرانه العقلي وتأمله الفكري ، فأصبح ذا مستوى آخر غير المستوى الانساني العام .

لكن بالرغم من تطور التفكير الاسلامي الالهي في هذه المرحلة على ما وصفنا ، فمثل هذه المعالجة العقلية للمشكلة التي سيطرت في هذه الحقبة لا تأخذ طابع « العلم » أو « الفن » ، لأنه فضلا عن أنها مشكلة واحدة ، فان

حلها أشبه بمحاولة الهجوم مرة أو الدفاع مرة أخرى ، أو أشبه بمحاولة للترضية مرة ثالثة . فلم يكن هناك منهج عام للبحث ، ولا مقياس واحد يتعرف منه اليقين ، بل عامل « الشخصية الفردية » تارة أو عامل « عدم اثاره الفتنة وتوسيع هويتها » تارة أخرى ، كان الباعث هنا فى تكييف الآراء وفى إصدار الأحكام . و فقط تقترب حلول المشاكل من الهدف العلمى اذا لم يسيطر عنصر الشخصية فى البحث ، و فقط عندئذ يكون لها الطابع العلمى أو الفلسفى .

فهذا الذى حصل من تفكير فى هذه المرحلة ، هو تمهيد لنمط آخر أرقى منه هو النمط الفلسفى الذى تكون فى المرحلة الثانية . والمرحلة الأولى تكون إذن قد مرت دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمى أو الفلسفى فى التفكير فيها .

يقول الشهرستانى بعد التحدث عن نواة المعتزلة من الواصلية والعمرية مؤيدا هذا الاستنتاج (١) :

« ثم طالع بعد ذلك - أى بعد مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصرى وقوله بالمنزلة بين المنزلتين - شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام » .

ويقول أيضا فى المقدمة الثالثة لكتابه « الملل والنحل » :

« وأما رونق علم الكلام فابتدأه من الخلفاء العباسيين : هارون ، والمأمون ، والمعتمد ، والواثق ، والمتوكل . وانتهاؤه من الصحاب بن عباد وجماعة الديلمة » .

فالشهرستانى لم ير أن المعالجة التى كانت « لمشكلة الكبيرة » - حتى فى آخر أطوارها فى الحقبة الزمنية التى جعلناها المرحلة الأولى من مرحلتى التفكير الإسلامى الالهى - من النوع العلمى ، ولم يكن « الكلام » فيها قد صار عند المسلمين علما وفنا .

(١) ج ١ ص ٣٣ فى كتابه الملل والنحل .

المرحلة الثانية :

مرحلة الاختلاط

او مرحلة مظنة تاثير الثقافات الأجنبية على العقلية الاسلامية

ويتناول البحث فيها (*) :

اسباب اختلاط المسلمين بغيرهم . وسيطرة هؤلاء على الحياة الاسلامية .

مصادر الثقافة الاسلامية .

موقف العقلية الاسلامية من هذه الثقافات الأجنبية .

اسباب الاختلاط :

حكمتنا على الجماعة الاسلامية فى المرحلة الأولى من مرحلتى تفكيرها الالهى أنها كانت فى عزلة : لم تتبادل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية - التى كانت تعيش معها وفى داخل الدولة الاسلامية السياسية - الحديث فى ثقافة الوقت ولا فى الديانة الجديدة ، وهى الاسلام ، ولا فى منزلة هذه الديانة من الديانات السابقة . كما لم تشترك معها فى مجالس العلم أو الجدل . ولذا كان تفكيرها ذا طابع خاص : هو طابع البساطة والصراحة والبعد عن الطابع الفلسفى ، فضلا عن أنه عربى محض .

وهنا فى المرحلة الثانية لتاريخ التفكير الاسلامى الالهى ، هنا منذ القرن الثانى الهجرى ، نرى ظاهرة أخرى للجماعة الاسلامية تكاد تكون على الضد من الظاهرة السابقة . هذه الظاهرة الجديدة هى : ظاهرة الاختلاط ، والاشتباك فى الحديث وفى المجالس العلمية وفى الجسدل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية .

(*) مصادر البحث فى هذه المرحلة : تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg والفلسفة

العرب فى القرن العاشر الميلادى لـ Ditericee ، وتاريخ تطور العقيدة لجولدزبيرج ، والملل والنحل للشهرستانى ، واخبار العلماء باخبار الحكماء للقفطى . وكتب الفلاسفة الاسلاميين وكتب علم الكلام الاسلامى .

والجماعة الانسانية لا تنتقل من ظاهرة الى تقيضها فجأة ، وبالأخص في المظاهر العقلية ، بل بين الظاهرة السابقة لجماعة ما والاخرى اللاحقة لها تدخل الجماعة في حال تختلف في القرب أو البعد من احدى الظاهرتين .
وتكون هذه الحال المرددة أشبه بحال الانتقال .

فاذا اتخذنا القرن الثاني الهجرى بدءا للمرحلة الثانية التي لها مظهر خاص يختلف عن مظهر المرحلة السابقة ، فليس معنى ذلك أن القرن الثاني بدايته تنطبق عليه ظاهرتيه بنسبة واحدة ، ولا كذلك القرن الأول في نهايته تنطبق عليه ظاهرتيه الخاصة به بالنسبة عينها التي كانت لبدايته أو وسطه .
مثلا .

فالجماعة الاسلامية ، أخذت في أواخر القرن الأول تخرج من عزلتها ، فعملت على رفع الحوائل . ثم وجدت من الدوافع ما شجعها على الاختلاط عن طريق الأحاديث الشفوية في المجالس مع أرباب الثقافات الأجنبية ، ثم ما حملها فوق ذلك على نقل هذه الثقافات وترجمتها الى اللغة العربية .
والظاهرة تعطى لجماعة من الجماعات الانسانية اذا تم تكون الظاهرة وبدت سيطرتها على الجماعة . ولا يكون ذلك في الفترة التي تعد فترة تمهيدية لها ، أو فيما يسمى حال الانتقال من ظاهرة الى أخرى .

وتعليل رفع الحوائل التي حالت دون أن تختلط الجماعة الاسلامية بغيرها من الأجانب فترة من الزمن ، هو بعينه السبب في وجود الظاهرة المقابلة - وهي ظاهرة الاختلاط ، وهو السبب أيضا في فناء الظاهرة الأولى - وهي ظاهرة العزلة .

واذا تتبعنا تطور الجماعة الاسلامية ، وجدنا وحدتها الأولى مستمدة من عصبية جنسية ، وأخرى دينية . حقا كافح الاسلام العصبية القبلية والجنسية ، وجعل مقياس المفاضلة بين فرد وآخر التقرب من المثل الأعلى ، وهو الله ، عن طريق التقوى . اذ يقول كتابه الكريم : « ان أكرمكم عند الله اتقاكم » (١) ، ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم : « لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » . ولكننا لا ننسى أن الاسلام في هذا - كأي عامل من عوامل التهذيب - لا يستأصل من أول الأمر الغرائز الطبيعية ، بل يكبتها فقط . ثم تأخذ بقطعها وتحت تأثير تعاليمه - وبالأخص تعاليمه الجماعية التي تخفف

(١) المعجرات : ١٣ .

من حدة الإناذية - في التعديل والتبذيب ، ثم تورث في جيل آخر معدلة مهذبة
لو بقى للدين أثره الأول أو قوى هذا الأثر وتزايد .

وتختلف درجة الكبت باختلاف درجة إيمان الجماعة بالدين وباختلاف
وقعه ومنزلته من نفسها . ومعنى كبت الغرائز الطبيعية ، أنها اذا وجدت
منقذا لتصرفاتها عاد سيرها الطبيعي أمره .

والعصبية للأسرة أو للقبيلة أو للأمة أو للمجنس منطهر لغريزة حفظ
البقاء . وهى غريزة جاول العالم النفسى النمىسى أدلر (1) ، أن يشرح منها
كل تصرفات الانسان : فردا وجماعة . وأدلر وان لم يجد من اليسر والبسولة
أرجاع كل التصرفات الانسانية اليها ، الا أن محاولته هذه تعبر الى حد كبير
عن قيمة هذه الغريزة فى الحياة النفسية . فالاسلام لم يستأصل اذن من
النفسية العربية العصبية القومية ولا العصبية القبلية ، بل كبتها الى حين . .

والعصبية القومية اذن كانت من أسباب وحدة الجماعة الاسلامية فى
قرنها الأول .

وهناك بجانب العصبية القومية ، عصبية أخرى من نوع مغاير : هى
العصبية الروحية أو العصبية الدينية . والعصبية الدينية قد تبلغ فى حفظ
كيان الجماعة وفى تماسك وحدتها فى كثير من الأحيان مبلغ العصبية
الجنسية ، وقد تزيد عنها تأثيرا فى ذلك . ويتوقف أمرها على مبلغ القوة
الدينية عند الأفراد .

فالجماعة الاسلامية فيما سميناه مرحلة العزلة ، كانت جماعة عربية
تشعر فى قرارة نفسها بميزة الجنس العربى وخصائصه التى توارثها لعدة
اجيال مضت ، وكانت كذلك جماعة اسلامية تجتاز باسلامها ، لأنها خرجت به
منتصرة من كفاح بليت فيه أحسن البلاء ضد أعداء كثيرين ومتنوعين .

هذه العصبية المزدوجة لم تدفع المسلمين فى القرن الأول الى أن يقفوا
من غير العزب أو من غير المسلمين موقف الاضطهاد أو الألال ، كما جالت
بالطبع دون أن تقربهم وتنتفع بهم الا فى حدود ضيقة رسمتها الحاجة

(1) هو الفريد أدلر Alfred Adler (ولد سنة ١٨٧٠ م) طبيب الاعصاب
والعالم النفسى الذى عرف أولا فى ألمانيا ، وكان تلميذا لفرويد Freud زميئتر المؤسس
لعلم النفس الفردى Individual psychologie .

والضرورة • فانتفاع المسلمين بهؤلاء كان مقصورا على توظيفهم فى أعمال الدواوين الكتابية ، لأن نفى الأمية فى الجماعة الإسلامية حال بينها وبين الاستقلال فى كل الشؤون التى يقتضيها قيام حكومة تسوس رعايا مختلفين فى الجنس واللغة ، ومنتشرين فى مواطن متعددة • ولكن لم يعرف أن طلب المسلمون من غيرهم فى هذه الفترة العون فى الأدب مثلا لأنهم معتزون بأدبهم ، كما لم يطلبوا منهم العون فى توجيههم العقلى أو الروحى لأنهم معتزون بإسلامهم كذلك •

فلما ابتداء الخلاف يمزق وحدتهم ، لدوافع ربما تمت بصلة وثيقة الى حفظ البقاء أيضا ، واضطر كثير من أحزابهم وفرقهم الى جذب نصوص القرآن الكريم أو الحديث الصحيح الى رايه الشخصى فى أمر من الأمور ، عندئذ ابتدأت العناصر الأجنبية تشعر بخفة الضغط عليها أو تشعر بعدم الحجر الشديد عليها فى إبداء الراى • كما ابتدأت تساهم أو ترى من حقها المساهمة فى حياة المسلمين التوجيهية • فعملت على أن تنصر فريقها على فريق ، أو أن تلقى فى تيار حياتهم العقلية والروحية بما لديها من ثقافة خاصة حتى تحيى ما كان لها من دولة أو دين •

هذا من جهة العناصر الأجنبية ، كنتيجة لتفرق المسلمين وتحزيمهم • أما المسلمون أنفسهم ، فلم يدعهم هذا الخلاف يغضون النظر عن تصرفات هذه العناصر فحسب ، بل كان يدفعهم فوق ذلك الى طلب المعونة العقلية منها • وهم كانوا أصحاب ثقافة وعلم ، وكانت لهم أديان وشروح لهذه الأديان •

والعزلة التى اعتبرت ظاهرة للمرحلة السابقة رفعها هذا الخلاف ، كما قرب بين نفسيين مختلفتين • فكان الاشتراك بين أصحابها فى المجالس والأحاديث • وزاد الأمر على ذلك بأن صار الأجنبى ناقلا من لغة الى أخرى ، فعملما ، ثم أخيرا رجل السياسة والحكم فى الجماعة الإسلامية •

الآن •• بعد هذا الاختلاط ، نجد أفكارا تلاقت وأخرى تضاربت • كان من الطرفين تعانق مرة ، وتدافع مرة أخرى •••

هنا أحزاب جدت ، وأخرى كان لها ماضى عدلت فيه وصقلته أو أضافت اليه قليلا أو كثيرا •••

هنا تغير على العموم طرا على التفكير الإسلامى الإلهى فى المرحلة الأولى ، سواء من جهة الكم أم جهة الكيف •••

ولكن نقف على هذا التغير فى وضوح ، أو لكى نتمكن من تحديده ،
يجب علينا :

عرض مصادر الثقافات الأجنبية التى هى مظنة التأثير وصاحبة الوعى
بهذا التغيير .

• كما يجب عرض أهم ما فيها من مشاكل

اذ أن التغيير الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد الاختلاط ، مرتبط
فى جملته بمشاكل الثقافة الأجنبية ، وان كان تطور البيئة المحلية لهذه
الجماعة صاحب اثر فيه كذلك .

وهذه الثقافة الأجنبية فى جملتها ، ترجع الى مصدرين رئيسيين :

• الى مصدر شرقى

• وآخر غربى

• وطابع الأول دينى ، وطابع الثانى انسانى .



مصادر الثقافات الأجنبية

المصدر الشرقي

هذا المصدر الشرقي يتناول شروح الديانات الشرقية ، أو ما يعرف بفلسفتها وهو العمل الانساني فيها . لأنه ، دون نصوصها - في الغالب - صاحب التأثير في التفكير الاسلامي الالهي ، اذا لاحظنا أو تأكدنا من وجود علاقة بينه وبين تلك الديانات في مرحلة بعد الاختلاط .

وهي شروح ديانات الآريين : من برهمية ويوزية وزرادشتية ومانوية .
وشروح ديانات الساميين : من يهودية ومسيحية :

وكنا نود استكمالاً للبحث أن نعرض ما للآريين والساميين من شروح دياناتهم ، ولكن خشية التطويل تضطرنا لتفضيل النوع السامي والاكتفاء به ، لقرب صلته بالبيئة الاسلامية .

(١) اليهودية المفلسفة أو علم الكلام عند اليهود :

يقول صاحب الملل والنحل (١) :

« اليهودية : من هادى الرجل أى تاب ، لقول موسى : « انا هسدنا اليك » (٢) » . وكتابها التوراة ، وهو أسفار : السفر الأول منها في التكوين ويدا الخلق ، والأسفار الأخرى للأحكام والصدود ، والأمثال والقصاص والمواعظ والأذكار . ويجانب هذا الكتاب المقدس يوجد (التلمود) ، وهو عبارة عن مجموع شروح انسانية له توفر عليها بعض علماء اليهود .

ويمكن للباحث في الثقافة الاسلامية على وجه العموم أن يعرض لليهودية من عدة جوانب ، فلباحث الفقه مثلاً أن يعرض الشروح القانونية اليهودية ليرى : ألقا أثر في الفقه الاسلامي أم لا . سواء في تكونه أو تطوره وباحث الحديث يمكنه أن يعرض الثقافة الدينية الاسرائيلية

(٢) الاعراف : ١٥٦ .

(١) الجزء ٢ ص ٤٠ .

ليرى : ألهأ أثر فى وضع الحديث أو شرحه أم لا ؟ كما يمكن للمشتغل بالتفسير أن يعرض القصص الدينى اليهودى ليرى : أله أثر فى تفسير ما أجمل فى القرآن من أحوال البدء والمعاد أم لا ؟ ولباحث الاجتماع أن ينظر فى عادات المسلمين ويوازن بينها وبين العادات أو التقاليد اليهودية ليرى : أبينهما صلة أم لا ؟

وهكذا لكل باحث فى أية ناحية من نواحي الثقافة الإسلامية أن يستوعب بحثه بعرض الناحية المائلة لها فى الثقافة اليهودية ، حتى يكون على بينة من وجود صلة بين الناحيتين أم لا .

ونحن كمؤرخين للتفكير الألهى الإسلامى ، يهمنى أن نرى أثر الشروح الإنسانية من علماء اليهود لعقيدتهم الدينية فى مسائل البحث العقلى الإسلامى حول العقيدة الإسلامية ، وبالأخص فيما يسمى منه بعلم الكلام ، سواء أكان فى تكوينها أو فى شرحها وحلولها . ويهمنى أن نحدد أثر الشروح الإنسانية لا أثر النص ذاته (وهو الوحى به) ، لأن النصوص الدينية أن كان لها أثر فى الثقافات الإسلامية فدائرة أثرها فى غير التفكير الإنسانى الذى دار من المسلمين حول العقيدة (النصية) الإسلامية .

وذلك أن كل دين من الأديان تمر عليه فترتان . أو له طوران : فترة الإمساك عن شرحه وصيائته عن التأويل الإنسانى ، وفترة أخرى هى فترة تأويله أو شرحه من الإنسان المتدين به

الفترة الأولى منهما : هى فترة الإيمان القوى به ، أو فترة التضحية فى نشر دعوته هى فترة السمو أو فترة انكار الذات ، أو فترة مقاومة الأنايية .

والفترة الثانية : هى فترة وضع الإنسان له أمام نظره ، يشرحه ويؤوله أو ينقب فيه هى فترة خفة الإيمان به أو فترة الانتفاع به فى الدنيا .

والوحدة فى اتجاه الجماعة المؤمنة به ، وفى موقفها مما يقصد من كتاب الله ، مع ضالة العمل الإنسانى أو انعدامه حول مبادئ العقيدة الدينية ، تعد من مظاهر الفترة الأولى

وتعد المذاهب العقيدية داخل الجماعة المتدينة به ، والاختلاف فيما يقصد مما جاء به الوحى ، ونمو العمل الإنسانى باطراد حول العقيدة (النصية) تعتبر من مظاهر الفترة الثانية

ولذلك يوجد بين اتباع كل دين صنفان متقابلان : نصيون وغير نصيين ،
ومفوضون ومؤولون ، وظاهريون (حسيون) وعقليون (معنويون) *

ونحن كمؤرخين للتفكير الاسلامى الالهى ، اذا اردنا ان نعرف - بناء
على هذا - اثر اليهودية فى علم العقيدة الاسلامية ان كان لها اثر فيه ، علينا
ان نعرض الشروح الانسانية للعقيدة اليهودية دون نصوصها ، لأن الذى يؤثر
على عمل انسانى هو عمل انسانى آخر فى زمان سابق • والذى يوحى
بالتفتيش فى نصوص عقيدة ما او بالتأويل فيها ، وجود الوان متعددة من
التنقيب وطرق مختلفة فى التأويل للمتقدمين يعثر عليها الانسان اللاحق
الراغب فى تأويل عقيدته وشرحها • وكذلك الذى يلفت النظر فى تفكير انسانى
فى عقيدة ما ، وجود امثلة سابقة من تفكير انسانى آخر فى عقيدة اخرى ،
دون نصها •

ولهذا لا يصح ان يدعى ان نصوص التوراة كمصدر نصى للعقيدة اثرا
فى التفكير الالهى الاسلامى ، فى ما يسمى علم الكلام مثلا ، لأن هذا من
عمل الانسان • وان كان يجوز ان يكون لهاته النصوص اثر فى جانب آخر
من جوانب الثقافة الاسلامية ، فى جانب الحديث مثلا من وضع فيه
او شرح له •

ولهذا يجب ان نؤثر الكلام فيما يظن له تأثير من الثقافة اليهودية فى
التفكير الالهى الاسلامى ، وهو عمل اليهود انفسهم حول العقيدة اليهودية ،
دون مصدرها النصى • والحديث فى ذلك يتناول على الأخص : ثلاث مسائل
من مسائل علم الكلام اليهودى •••

عقيدة التشبيه :

ينقل عن جماعة من اتباع اليهودية اعتقادها بمشابهة الاله للانسان •
فما يشاهد ويعرف للانسان فى بيئته ، هو على الحقيقة فى نظرهم للاله الذى
لا يرى ولا يشاهد •

وعقيدة التشبيه لا توجد الا عند العامة من غير المثقفين ، عند عامة
المؤمنين دون خاصتهم ، كما لا تجد راجا الا بينهم • لأن معنى التفريق بين
شئ وآخر وبالأخص بين شئ مشاهد وآخر غائب واعتبار ان ما للشاهد يجوز
الا يكون مثله للغائب ، يرجع الى ملكة التنقيب أكثر مما يرجع الى الطبع
الانسانى العام • ولذلك وجد فى بعض الديانات اليدائية ان الاله المعبود من

الانسان كان انسانا • وجود فرق بين عابد ومعبود لا يستطيع أن يدركه
أو يتصوره الانسان البدائي على العموم •

فالعامه عندها الاستعداد لقبول التشبيه ، وطبيعة تفكيرها توحى به •
والموقف عندها لعقيدة التشبيه - بجوار استعدادها هذا - ما يوجد في مصدر
عقيدتها من عبارات يعطى ظاهرها المشابهة ، لأنها عبارات اعتيدت أن تقال
في بيئة الانسان ، ثم استعملت في جانب الاله (١) •

ففي المصدر النصي لليهودية توجد عبارات كثيرة يميل ظاهرها الى
المشابهة بين الله والانسان ، او تشعر بذلك على الأقل ••• مثل كلمة
« الصورة » و « المشافهة » و « التكلم جهرا » و « النزول عند طور سيناء »
و « الاستواء على العرش » •

فجماعة المشبهة من اليهود اعتمدت على مثل هذه الكلمات في التوراة
في اعتقادها بالتشبيه ، بجانب ما لها من استعداد فطري لذلك •

وبجانب طائفة المشبهة من أتباع اليهودية ، توجد بينها طائفة أخرى
تعتقد بنفي التشبيه ، وتؤمن بوضع مفارقة بين ما يفهم من صفات الله وبين
ما يفهم من هذه الصفات لو اضيفت الى الانسان • وهذه الطائفة هي فريق
الخاصة الذي لا يخضع في تصوراته في دائرة « الغائب » لنا يدور في البيئة
الانسانية الحاضرة ، والذي يوسع مع ذلك الهوة بين « الغائب »
و « المشاهد » •

(١) من وجهة النظر التطورية في معالجة الأديان ، يلاحظ ان الديانات الفطرية ،
او ما تعرف بالبدائية ، أكثر تعبيراً - عن الهها اذا كانت موحدة ، او الهتها اذا كانت
معددة - بما ظاهره يفيد المشابهة • كما يلاحظ ان أرقى الديانات أقلها في ذلك • والقرآن
بالنسبة الى مصادر الأديان الأخرى أقلها تحدثاً عن الله بالعبارات المستعملة في بيئة الانسان
للانسان • لذلك يعد الاسلام من وجهة هذه النظر التطورية أرقى الديانات على العموم •

ولا يكاد يوجد في الديانات البدائية ديانة موحدة ، لان من خواص الديانة البدائية أن
تكون محلية • فلكل بلد أو إقليم اله تفضل عليه مزايا البلد أو الإقليم ، ولكل جماعة
أو طائفة اله تفضل عليه مزايا الجماعة والطائفة • والجنس الواحد من البشر ان اشتركت
إقليمه أو طوائفه على عبادة الاله الأكبر ، فان كل إقليم يحرص مع ذلك أو تحرص كل طائفة
فيه على استقلالها بعبادة الاله المحلي لها •

ولو برنا بنظرنا بين الفرق الاسلامية وجدنا بينها من يعتقد « بالتشبيه » :
وهي فرقة المشبهة (١) • وجدنا كذلك من يعتقد بالمفارقة أو « التنزيه » :
وهي فرقة المنزهة (المعزلة) •

والمشبهة : تعتقد أصالة بوجود شبه بين الله والانسان ، له الاستواء
على العرش كما للانسان ، وله يد ووجه على نمط ما للانسان ، وله عينان كذلك
كما للانسان ••• وان حاولت أن توجد فرقا بينه وبين الانسان في مثل هذه
الصفات - كما يوحى بذلك مبدأ التشبيه الذي يعطى مماثلة في ناحية ومفارقة
في ناحية أخرى بين المشبه والمشبه به ، وكما هو الفرض في أصل التأليه
والعبادة الذي يوحى بنوع من المفارقة بين العابد والمعبود - أوجدته على نحو
لا يتجاوز الكمية والمقدار ، فيد الاله في اعتقادها لها من الطول مثلا
ما يخرج بها عن أن تكون مساوية تمام المساواة في المقدار ليد الانسان •

(١) يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل (ج ١ ص ٩٥ - ٩٦) • • د • وبالغ
بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات • ثم ان جماعة المتأخرين
زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لا بد من اجرائها - أي الاخبار - على ظاهرها والقول
بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر • فوقفوا في التشبيه
المعروف •

ثم يقول في الموضوع نفسه : • ثم الشيعة في هذه الشريعة وقروا في غلو وتقصير •
اما الغلو : فتشبيه بعض ائمتهم بالاله ، تعالى الله وتقدس ، واما التقصير : فتشبيه الاله
بإيجاد من الخلق •

اما الفرقة التي عرفت بالمشبهة فيمكن عنها (ج ١ ص ١١١ - ١١٢) : بانها « جماعة
من غلاة الشيعة وجماعة من اصحاب الحديث الحشوية : قالها شميون من انشيعة ، ونصر
وكهش وأحمد الهجيمي من اهل الحشوية ، قالوا معبودهم صورة ذات أعضاء وأعضاء ،
يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود ، والاستقرار والتمكن •

وما ورد في التنزيل : من الاستواء ، والوجه واليدين ، والجنب والجرم والاتيان ،
أخرجوها على ظاهرها : أعني ما يفهم عند الإطلاق على الاجسام ••• وكذلك ما ورد في الاخبار
من قول الرسول : « بخلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قنعه في
النار » ، وقوله : « خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا » ، وقوله : « قلب المؤمن بين أصبعين
من أصابع الرحمن » ، وقوله : « وضع يده أو كفه على كتفي » ، وقوله : « حتى وجدت برد
انامله في صدري » ••• الى غير ذلك أخرجوها على ما يتعارف على صفات الاجسام •

وزادوا في الاخبار الكائيب وضعوها ، ونسبوها الى النبي صلى الله عليه وسلم •
وأكثرها - أي أكثر هذه الكائيب - مقتبسة من اليهود • فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا :
اشتكت عيناه لمعادته الملائكة • وقالوا : بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه • وقالوا :
ان العرش ليثبط من تحته كاطيط الرجل الجديد •

وهكذا . . . في محاولتها إيجاد فروق في باقى الصفات التى تضاف الى الله
والى الانسان .

بينما المنزهة تنكر اتصاف الاله بصفات على وجه تكون عليه لو اتصف
بها الانسان . ولأنها تبالغ في التنزيه ، أى فى ابعاد الله عن أن يتصور على
نمط ما يتصور الانسان الانسان ، سميت منزهة . وقد تسميها المشبهة
أو الصفاتية « معطلة » (١) ، لأنها عطلت الله عن أن يوصف بصفاته . وفى
الواقع ، هى لم تعطل سوى أن يحمل على الله إذا أسندت اليه الصفات المعنى
الذى يحمل على الانسان إذا أسندت اليه أيضا . وهى بذلك أجدر بأن تسمى
« مقطعة اوصال » الشبه بين الله والانسان فيما اعتيد أن يكون للانسان .

ونحن كما نجد مشبهة ومنزهة فى الجماعة الاسلامية ، نحكم قطعا
بتأخر نشأتها عن نشأة نظيرتيهما بين الفرق اليهودية ، ثم نعلم يقينا أن
اليهود اتصلوا بالمسلمين واختلطوا بهم . . .

(١) يقول ابن القيم فى كتابه « مختصر الصواعق المرسله » ج ١ ص ٢٧ شارحا
التعطيل : « التعطيل هو تعطيل التصور عن حقائقها وعن اتصاف الله بعبادها ، وهو تعطيل
للإلهاظ » .

ويرى ابن القيم أن تأويل الجهمية لقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » ونظائرها
بأنها فوقية الشرف ، يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية السمو . فالجهمية فى نظر ابن القيم
معطلة ، والمعتزلة والاشاعرة معطلة ، والمنكرون للمصانع معطلة . وفى « الجواب الكافى »
يقول ابن القيم (ص ٩٠) : « وأصل الشرك وقاعدته التى ترجع اليها هو التعطيل ، وهو
ثلاثة أقسام : تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه ، وتعطيل المصانع عن كماله المقص بتعطيل
أسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقه التوحيد ، ومن هذا
(الاخير) شرك اهل وحدة الوجود الذين يقولون : ما ثم خالق ومخلوق » .

وفى كتابه « ضياء العليل » (ص ١٥٢ ، طبع الخانجى) يوضح التعطيل أتم ومفروح
فيذكر انه ثلاثة أنواع : « ٠٠٠ تعطيل المصنوع عن المصانع : وهو تعطيل الدهرية والزناينة ،
وتعطيل المصانع عن صفات كماله وقسوت جلاله : وهو تعطيل الجهمية ثلثات الصفات ، وتعطيله
عن أفعاله : وهو أيضا تعطيل الجهمية وهم آباؤه وعمرى عنهم الى من عداهم من الطوائف .
فقالوا : لا يقوم بذاته فعل لأن الفعل حادث وليس محلا للحادث ، كما قال اخوانهم : لا تقوم
بذاته صفة لأن الصفة عرض وليس محلا للأعرض . فلو التزم الملتزم أى قول التزمه كان
خيرا من تعطيل صفات الرب وأفعاله . فالمشبهة ضلالهم ويدهتهم خير من المعطلة ، ومعطلة
الصفات خير من معطلة الذات . . . ومعطلة الأفعال خير من معطلة الصفات لأن هؤلاء ذلوا
صفة الفعل واخوانهم ذلوا صفة الذات . واهل السمع والعقل وجذب الرسول براء من تعطيل
هؤلاء كلهم ، فانهم اثبتوا الذات والصفات والأفعال » .

فهو لهذا كله : من وجود فرقة اسلامية تعتقد بالتشبيه وأخرى ترى التنزيه ، ومن تأخر وجود الفرق الاسلامية عن الفرق اليهودية على العموم ، ومن وجود اختلاط بين اليهود والمسلمين ٠٠٠ يصح أن ندعى تأثر التفكير الاسلامى الالهى فى التشبيه وعدمه بعلم الكلام اليهودى فى ذلك ، كما يميل بعض (١) المؤلفين فى تاريخ الديانات والثقافات الدينية ، من الشرقيين والمستشرقين ، الى القول بذلك ؟؟

أم أن التفكير الاسلامى الالهى - مع وجود هذه الدواعى - له استقلاله على الأقل فى وجود عقيدتى التشبيه والتنزيه ، وأن لم يبق له هذا الاستقلال فى توجيه الاعتقاد بهما ؟؟

ومهمة الباحث ازاء هذا التساؤل ، محاولة الاجابة على السؤال التالى ،
اولا :

هل القول بالتشبيه أو بالتنزيه ، وكذا غيره مما يتعلق بالمسائل الالهية الأخرى ، خاص بالبيئة اليهودية مثلا ؟ أم أن مثل ذلك من المعانى الانسانية المشتركة التى تعرض لكل جماعة معتقدة بدين من الأديان ، عندما تحاول تحديد الاله وتحديد علاقته بالانسان ؟؟

لا شك أن اليهود سبقتهم فى القول بالتشبيه بينات دينية أخرى : عند الآريين مثلا من برهميين وبوذيين من جهة وزرادشتيين من جهة أخرى ، وعند الحاميين كذلك وعند قدماء المصريين ، والتشبيه معناه تقريب المعبود

(١) الشهرستانى فى كتابه السابق (ج ١ ص ٩٥ - ٩٦) يقول : « ولقد كان التشبيه صريحا خالصا لليهود ، فما وجد عند المسلمين من فكرة التشبيه مثلا مصدرها اليهود ، هكذا يريد أن يوحى الشهرستانى الى قارئه . كما يقول فى موضع آخر (ج ١ ص ١١٢) : « وأكثرها - أى أكثر الاخبار المنسوبة كذبا الى الرسول صلى الله عليه وسلم الدالة على التشبيه - مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طباع » .

وكتاب ضحى الاسلام (ج ١ ص ٢٢٧) يقول - ولعله متأثر بالشهرستانى - أن ذلك - بعد أن تكلم عن التشبيه والرجعة عند الشيعة من المسلمين أيضا : « فترى من هذا : أن كثيرا من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها اليهود ، وأنها قيلت - أى عند الساميين - على مثال ما قالوا » . ولكنه فى موضع آخر (ج ١ ص ٢٤٦) يحكم على دعوى تأثر المعتزلة بالديانات السابقة بحكم آخر إذ يقول : « أن هذه الديانات - أى السابقة - كانت تقترح على المعتزلة موضع النزاع فقط ، أما نشأتها الأولى فاسلامية بحتة » . فصاحب كتاب « ضحى الاسلام » يرى أن الشيعة فى قولها فى التشبيه والرجعة متأثرة فى أصل المشكلتين وفى حلها بعلم الكلام اليهودى ، بينما يذكر أن المعتزلة فى تأثرها بالديانات السابقة كان فى التوجيه فقط .

من الانسان وتوثيق اواصر الشبه بينهما ٠٠٠ فما يتصوره الانسان فى دائرته يحمله كذلك على معبوده ، وما يشرح للانسان فى البيئـة الانسانية يعطى على نحوه للاله ٠

وكذلك سبقهم غيرهم فى القول بوضع حد لهذا التقريب وبيـاجاد نوع من المفارقة بين الاله والانسان ، تختلف ضيقا وسعة حسب قرب البيئـة الدينية او بعدها من الدرجة البدائية فى التصورات الالهية ٠

ولا شك أيضا ان اليهود لم ينقلوا ما دار من جدل عقلى لأرباب الديانات السابقة فى عقيدة التنزيه ، لأن مثل هذا الجدل من المعانى والتصـورات الانسانية التى تطرا لكل جماعة لها عقيدة فى دين من الأديان ٠

ولذلك يعد مقبولا عند التروى ، ان يكون تأثر المسلمين باليهود هنا فى طويقـة جدلهم حول اثبات التشبيه ونفيه ، وفى نوع المعالجة لطرفى هذه المسألة ، ان قيل بتأثر فى الجملة ٠ كما يعد اميل الى القبول ، ان يوجه التأثير والتاثر على هذا النحو لو ادعى تأثر اليهود فى مثل ذلك بغيرهم من سبقهم ٠

فالتوجيه لعقيدة ما ، ونوع معالجتها ، هما مظنة ان تتأثر جماعة بجماعة اخرى فيهما ٠ اما ذات العقيدة بأمر ما فتكاد تكون أمرا يظهر فى كل جماعة انسانية معتقدة ٠

عقيدة الجبر والاختيار :

وينقل عن اليهودية أيضا نقاش عقلى حول القدر والجبر واذختيار ٠ ينقل عنها ان القرائين (النصيين أو الحرفيين) يقولون بالجبر أو انقدر ، وأن الريانيين (١) يقولون بالاختيار ٠ وعقيدة القدر هى عقيدة المؤمن الخاضع تمام الخضوع ، المتفانى فى المعبود والمنكر لخصائص نفسه الشخصية ووجوده الذاتى ٠ وعقيدة الاختيار هى عقيدة المثبت لشخصه ، المعترف بوجوده كاعترافه بوجود خالقه ، المحدد فقط لعلاقته بمعبوده ٠

(١) يحدد ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والامواء والنحل » : بانهم الاشد وهم المقاتلون بأقوال الاحبار ومذاهبهم ٠ ج ١ ص ٨٢ ٠

وتسيطر عقيدة القدر على جمهور المؤمنين في كل جماعة معتقدة بدين من الأديان بينما تتمكن عقيدة الاختيار من نفوس الخواص أو العقليين ، لأن الجمهور لا يعنى بإثبات وجوده الشخصي عنايته بإبراز خضوعه للمعبود المهيمن عليه ، وعنايته بمعرفة منزلته في هذا الخضوع الذي قد يصل به الى درجة الغناء في الاله . وكلما كانت صفات المعبود التي تتلى عليه توحى بعظمة هذا المعبود وجلاله وهيمته وجبروته ، كلما اتسع النطاق لسيطرة عقيدة على المؤمنين ، وكلما تناولت أكبر عدد منهم .

ولا شك أن الذين يلتزمون حرفية النص في العقيدة أو يفوضون الأمر في فهمها وشرحها لله ، يكونون أشد ميلا لعقيدة القدر من غيرهم . كما أن الذين يؤولون ويدخلون شخصيتهم في شرح مبادئ العقيدة ، يؤيدون عقيدة الاختيار ، ولهذا كان القراء من اليهود جبريين ، والريائيون منهم من أصحاب الاختيار .

ويجانب الاختلاف في استعداد المؤمنين بدين من الأديان الذي يوحى باختلافهم في تحديد صلتهم بخالقهم - تارة في صورة الغاء الوجود الشخصي للفرد وأفئائه في التسليم لالهه ، وأخرى في صورة الاعتداد بالنفس مع الاعتراف بعظمة خالقه ومفارقة قدرته لاستطاعته الخاصة - يوجد عامل آخر يوقظ هذا الاستعداد : هو وجود بعض عبارات في المصدر النصي للعقيدة يعطى ظاهرها هذا الرأي ، وبعض عبارات أخرى يعطى ظاهرها ذلك الرأي الآخر . فان هذا من غير شك يقوى اختلاف المؤمنين في تحديد صلتهم بمعبودهم على هذا النحو أو ذاك .

ولو تركنا اليهود بين جبريين واختياريين ، وجدنا بين الفرق الإسلامية من يقول « بالجبر » :

وهو فرقة الجبورية (١) . وهذه الفرقة تنادي بأن تصرف الله في العالم تصرف مطلق وأن ما يبدو من تصرفات منسوبة في ظاهرها للإنسان نوع من

(١) يتحدث الشهرستاني في مصدره السابق (ج ١ ص ٩٠) عن الجبورية بقوله الجبر هو نفي الفعل حقيقيا عن العبد وإضافته الى الرب . والجبورية الخالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، فاما من أثبت للقدرة الحادثة الثرا ما في الفعل وسمى ذلك كسبا فليس جبوريا .

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والاحداث استقلالا جبوريا . والمصنفون في المقالات هنوا النجارية والضرارية من الجبورية ، والجهمية أصحاب الجهم بن سلوان الذي قتل في آخر عهد بني أمية من الجبورية الخالصة . . . وهو يقول : ان الانسان

الخداع فقط ، وترى أن حقيقة الأمر أن الانسان لا يعدو كالريشة المعلقة في الهواء يميلها الريح كيفما شاء . فهو في نظرها مخلوق لله . وافعاله وتصرفاته هي لله كذلك ، وليست له .

كما نجد فرقة أخرى بجانب هذه الفرقة هي فرقة المعتزلة . والمعتزلة هم اصحاب « الاختيار » الذين ينسبون الى الانسان حرية واختيارا في تصرفاته وافعاله ، اذ نسبتهم الاختيار اليه يبرر مسئوليته في نظرهم امام خالقه أولا وبالذات ، ثم بعد ذلك فيه تقويم وتقدير للانسان نفسه ، لأن اسناد الاختيار اليه مبنى على الاعتراف بوجوده وبشخصيته . وربما لا يكون هذا التقويم للانسان من اغراض المعتزلة المقصودة لهم ، وأرادوا فقط بالقول بالاختيار ان يعللوا المبادئ العامة للعقيدة تعليلا عقليا ، ويدفعوا بذلك شبه الدخلاء على العقيدة الاسلامية في حكمهم .

ونرى وجود الجبرية والمعتزلة في الجماعة الاسلامية متأخرا عن قراء اليهود وعن الربانيين فيها ، كما نرى أن اليهود قد خالطوا المسلمين ، وكانوا فوق الاختلاط أساتذة لهم في نواح متعددة من نواحي المعرفة .

لهذه الاعتبارات : من نشأة الجبرية والمعتزلة في الجماعة الاسلامية ، ومن تأخر وجودهما عن قراء اليهود وربانييها ، ومن اختلاط هؤلاء وأولئك بالمسلمين ، يصح ان يدعى أن نشأة الجبرية في الجماعة الاسلامية وقول المعتزلة من بين فرقها بالاختيار كان اثرا من آثار اليهود ؟

يتحدث بذلك نفر من الكاتبيين في الديانات الشرقية ، وعلى الأخص في الديانات السامية (١) : اليهودية والمسيحية ، من الشرقيين والمستشرقين (٢) ،

لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة . وانما هو مجبور في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار ، وانما يخلق الله الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات . وينسب اليه - أي الانسان - الافعال مجازا ، كما يقال : اثمرت الشجرة ، جرى الماء ، وغربت وتغيبت الشمس .

(١) يحاول هذا النفر على الأقل أن يجعل القائلين بهذا الرأي أو بذاك في الجماعة الاسلامية من أصل يهودي أو مسيحي أو فارسي مثلا ، أي من أصل اجنبي على العموم ، ان اعتنق الاسلام اعتنقه رغبة في اثاره الفتنة بين المسلمين . وهذه الرغبة في الشرح والتعليل لما جد في الجماعة الاسلامية من فرق وأحزاب يلجأ اليها الشهرستاني كثيرا في مصدره السابق ، وكذلك ابن حزم في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » وغيرهما أيضا من مؤرخي المسلمين القدامى للديانات وتتبعهم في هذه الرغبة بعض المحدثين من المسلمين كذلك .

(٢) ماكس مورتن في كتابه « فلسفة الاسلام » (ص ٢٠١ طبع Ernst Reinharat

القدماء منهم والمحدثين ٠٠٠ وكانهم يرون أن الجبر والاختيار خاصة من خواص اليهودية ، سرت منها الى المسلمين بعد أن اختلط بهم اليهود .

وموقف الباحث الناقد هنا هو كموقفه فيما سبق ٠٠٠ يحاول أولاً أن يجيب عن هذا السؤال :

هل الجبر والاختيار - حقيقة - خاصة من خواص العقيدة اليهودية ، وبالتالي من انتاج البيئة اليهودية الدينية ؟

أم أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو من اعتقاد الجبر أو اعتقاد الاختيار أمر يناقش في كل بيئة دينية ، وفي كل جماعة انسانية لها عقيدتها ودينها ؟؟

والجواب عن ذلك ، بعد النظر في تاريخ الديانات وتاريخ الجماعات الانسانية المتدينة ، سيوصلنا الى أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو ما ليس وقفاً على بيئة دينية معينة ، ولا على جماعة انسانية خاصة ، بل ذلك من القدر الانساني العام الذي يوجد في كل جماعة متدينة .

وبناء على هذا : فكون جماعة متدينة تؤثر في طائفة أخرى لها دين آخر . أو طائفة تتأثر بأخرى في ذلك لا يصح أن يكون في العقيدة نفسها ، وانما في كيفية معالجتها وحلها ، أو في التوجيه ولفت النظر الى مناقشتها .

ولا ننسى بجانب اثر الاختلاط على هذا النحو ، ما يكون في أصل مصدر العقيدة من عبارات يوحى ظاهرها بوجه من الوجهين في تحديد علاقة الانسان بالله ، كآيات الجبر وآيات الاختيار في القرآن الكريم مثلاً .

والقول إذن بتأثر جماعة دينية بأخرى في أساس العقيدة المعينة بناء على هذا فيه ضرب من المبالغة ، أو فيه مجاوزة للظواهر النفسية للجماعات الانسانية وعدم اعتبار لها .

=

في ميونخ سنة ١٩٢٢) ينكر ان المعتزلة لم يقولوا بالاختيار الا بفضل المسيحية ، اذ يقول : و علم العقيدة المسيحية في الشرق ، يؤكد قبل كل شيء (الاختيار) الانساني والمسئولية الفردية الكاملة في تصرفاته . ولما كانت انلا هذا الرأي مقنعة للمسلمين الاخرار (المعتزلة) راوا لا محالة في انفسهم اتباعه ووجوب الاخذ به لهذا نشأت فكرة الاختيار في الاتجاه الحر في علم العقيدة الإسلامية (علم الكلام) ، .

عقيدة الرجعة :

وينقل عن اليهودية كذلك نقاش عقلى حول الرجعة ، حول اعتقاد بوقوعها أو اعتقاد بعدمها • ومن اعتقد بها من اليهود اعتمد على امرين (١) : « أحدهما حديث عزيز ، إذ أماته الله مائة عام ثم بعثه ، والثانى حديث هارون عليه السلام إذ مات فى التيه ، وقد نسبوا قتله الى موسى وادعوا أنه حسده ، لأن اليهود كانت اليه أميل منها الى موسى ، واختلفوا : فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع » •

ونحن وان لم نستطع تعيين من نفى الرجعة من اليهود على وجه التحديد ، لكن نرى أنه لا بد أن يكون هناك فريق من بينهم لا يؤمن برجعة هارون ، ويعتقد بسريان القانون الطبيعى الانسانى عليه فى موته كما سرى عليه فى حياته ، فهو ان مات فسوف لا يرجع ولا يعود الى الحياة الدنيا •

ولكن : أهى الكثرة الغالبة التى كانت تدين بهذا الرأى الأخير دون ذلك ، أم هى قلة ؟؟ تحديد النسبة يتوقف على الاثبات التاريخى ، وان كان يغلب على الظن أن القلة هى التى كانت تنكر الرجعة ، لما سيأتى •

وهنا بين الفرق الاسلامية نعثر أيضا على فرقة تقول بالرجعة وتؤمن بها • والشهرستانى يعدد فروعها فيذكر : « السبائية » و « الباقرية » و « المرافضة » و « الجارودية » و « الاسماعيلية الواقفية » ، على انها من فرق الشيعة التى تعتقد بالرجعة •

والقول بالرجعة يستلزم التوقف على من يعتقد بعودته بعد عدم التصديق بموته ، والايمان بغييبته فحسب ، كما يستلزم تحديد وقت ظهور المغيب (٢) •

(١) ج ٢ ص ٤٢ من كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى ، وابن حزم صاحب « الفصل فى الملل والامواء والنحل » ج ١ ص ٨٢ يحكى عن فرقة من اليهود يسميها الصدوقية انها كانت تعتقد بأن العزيز ابن الله ، وربما لهذا تكون الطائفة اليهودية التى اعتقدت بالرجعة ، ثم يذكر ان مقرها كان جهة اليمن •

(٢) يستدل اصحاب الرجعة من الشيعة بقصة الخضر عليه السلام ، ويمثل قوله تعالى : « ويوم نحضر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون » • وقد بين الطبرسى فى كتابه « مجمع البيان » ، كما ينقل عنه الالوسى « فى الجزء العشرين ص ٢٧ طبع محمد منير المشقى » وجه استدلالهم بهذه الآية ، ثم عقب بتطرق الاحتمال اليها ، وذكر ان اجماعهم هو عمدتهم فى عقيدة الرجعة على النحو الخاص بهم •

فهل لهذا التوافق في القول بالرجعة ، بين جماعات الشيعة من المسلمين من جهة وأصحاب الرجعة من اليهود من جهة أخرى - يجوز أن ندعى تأثر

وكما يستدلون بمثل هذه الآية ، ينسبون أحاديث إلى الرسول عليه السلام ، من مثل :
« سيكون في أمي كل ما كان في بني إسرائيل صنو النعل بالنعل » .
وقد بينت فرقة الزيدية من الشيعة أوجه الضعف في استدلال أصحاب الرجعة من بقية
الشيعة .

ولعل حمل مثل هذه الآية السابقة على الرجعة واعتقادها ، من الأمثلة الواضحة على
ظاهرة جنب الفرق الإسلامية لأي القرآن ، وهي ظاهرة يلزمها تعسف في كثير من الأحيان .
والشهرستاني يستطرد في تفصيل هذه الطوائف من فرقة الشيعة التي تعتقد بالرجعة فيقول :
« فالسبائية : أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي أنت انت ، يعني أنت الإله ، فنفاه إلى
المدائن ، وزعموا أنه كان يهودياً فاسلم ، كما زعموا أنه كان في اليهودية يقول في يوشع بن
نون وهي موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي ٠٠٠ ومنه انشعبت اصناف الغلاة ،
وزعم أن علياً حي لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهي ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذي يجيء
في الحساب . الرعد صوته ، والبرق تبسمه ، وانه سيقبض إلى الأرض بعد ذلك فيملا الأرض
عدلاً كما ملئت جوراً ، وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علي ، واجتمعت عليه
جماعة . وهم أول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجعة . وقالت بتناسخ الجزء الإلهي
في الأئمة بعد علي » (ج ٢ ص ١٢) .

« والباقرية : أصحاب محمد بن علي الباقر وابنه جعفر الصادق ، قالوا بإمامتهما
وأمامة والدهما زين العابدين ، إلا أن منهم من توقف على واحد منهما : الباقر أو ابنه
الصادق ، وما ساق الإمامة إلى أولادهما ؛ أي لم يجاوز بها غيرهما ، ومنهم من توقف على
الباقر بخصوصه وقال برجعته » (ج ٢ ص ٥) .
« والرافضة : من الشيعة الإمامية : (أي رافضة زيد بن علي في جواز إمامة الفضول .
وهما الشيطان : أبو بكر وعمر ، مع وجود الفاضل وهو علي) ، وهم شيعة الكوفة ، قالت
بالرجعة .

« والمجاردة : وهي فرقة من الشيعة أصحاب أبي جارود ، قالوا : بسوق الإمامة من
علي إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ، وقد قتل في المدينة على عهد المنصور .
ومن قال منهم بإمامته ، أي بإمامة محمد بن عبد الله ، اختلفوا : منهم من قال أنه لم يقتل ،
وهو يعد حي ، وسيخرج فيملا الأرض عدلاً ، ومنهم من أقر بموته وساق الإمامة إلى محمد بن
القاسم بن علي بن الحسين ٠٠٠ » (ج ١ ص ١٦٢ - ١٦٤ من المصدر السابق) .

« والاسماعيلية الواقفية : وهي التي قالت أن الإمام بعد جعفر الصادق هو اسماعيل ،
قد نص عليه باتفاق من أولاده . ولكنهم اختلفوا في موته في حال حياة أبيه ، فمنهم من قال
لم يمت ، ومنهم من قال : الموت صحيح في حياة أبيه ، وفائدة التنصيص على إمامته بقاء الإمامة
في أولاده ، فالإمام بعده ولده محمد بن اسماعيل . ومن هؤلاء الاسماعيلية : جماعة وقفت
على محمد بن اسماعيل هذا وقالت برجعته بعد غيبته . والإمامية على العموم منذ القرن الثالث
كانوا يحدون وقت رجوع أئمتهم بظهور المهدي » (ج ٢ ص ٨ من المصدر السابق) .

المسلمين باليهود في ذلك ، بعد أن وجدنا تأخر ظهور القول بالرجعة في الجماعة الاسلامية عنه في الجماعة اليهودية ، وبعد أن رأينا اختلاط الجماعتين احدهما بالآخرى ؟؟

بعض المتحدثين عن الديانات الشرقية ، وبالأخص من المؤلفين المسلمين يميل الى ادعاء أن المسلمين تأثروا باليهود في القول بالرجعة ، ويذكرون هذا في صورة مقنعة على الأقل ٠٠٠ كان يقولوا : القائل بهذا الرأي في الجماعة الاسلامية اصله يهودى مثلاً ، وقد كان يعتقد أو كان يقول بمثله حسين كان يهودياً .

وموقفنا هنا ، هو موقفنا هناك من عقيدتي التشبيه والجبر والاختيار ٠٠ نحاول أولاً أن نجيب عما يشبه السؤال السابق ، وهو :

هل القول بالرجعة بعد اعتقادها من خصائص البيئة اليهودية ؟

أم هو من المعاني التي تمر حتما بكل جماعة انسانية لها دينها وعقيدها ، فهو قدر مشترك وظاهرة انسانية عامة . وعندئذ لا يصح أن يدعى فيه التأثير أو عدم التأثير ، الا من ناحية المعالجة العقلية له أو في أسلوب عرضه وتصويره ، فالتأخر من الجماعتين يتأثر بالتقدم في هاتين الناحيتين فقط ؟؟

وإذا تتبعنا تطور الجماعات الدينية في معتقداتها ، وجدنا أن عقيدة الرجعة لانسان معين تنم عن تقدير المعتقد لهذا الانسان المعين ، وعن حبه له ، بل عن شدة الوله به . وعن هذا الحب الشديد والرغبة المتزايدة في الحرص على بقائه ولقائه ومحادثته ، ينشأ شك المحب في قتل من يحبه أو موته ، لو سمع بأنه قتل أو مات (١) . فاذا اصطدم بالحقيقة الواقعة وهي أنه لم يعد يراه يقظة ولم يعد يتحدث اليه مشافهة بعد فوات وقت طويل على ذلك ، لم يصدق بموته أو قتلته مع ذلك ، ويؤمن بغييبته فحسب ، ثم بناء على ذلك بأوبته ورجعته يوماً ما ، طالبت فترة الغيبة أم قصرت . لأن الحب القوي يخلق أملاً قوياً قد يتعارض مع واقع الأمر . والنفس موزعة بين الأمل القوي والواقع الذي لا مراء فيه ، لا تركز الى طرف منهما . وهذه حال الشك .

(١) وقول عمر رضي الله عنه فيما يروى عنه عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم :
« من قال ان مصدا قد مات قتلته بسيفي هذا ، وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى عليه السلام » ، هو مما تمليه الطبيعة الانسانية .

ولكن عيشة النفس فى الأمل أمنا وأرغد : لأن متعتها فيه أطول ، ولأنه ملجأها عند فرارها من الواقع ، ولهذا ترجح البقاء فيه عن النزول الى عالم الحقيقة . وهذا حال ترجيح أحد طرفى الشك ، وهو هنا ترجيح غيبة المحبوب دون الاعتقاد بقتله أو موته الذى يمثله الواقع . . . ثم يصبح هذا الترجيح عقيدة بالغبية .

فاذا اطمأنت النفس عندئذ الى غيبة المحبوب تحول هذا الاطمئنان الى أمل قوى فى عودته ، لأنها شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة ومشافهته فى الحديث . ثم يتحول هذا الأمل بعد مرور فترة أو فترات عليه ، الى عقيدة برجعته .

فاذا ما أصبحت الرجعة عقيدة للنفس ، تخيلت وقتها فحدوده . وفى أول الأمر تقصد الفترة التى تتوقع بعدها الأوبة ، لأن الأمل القوى يوحى بذلك . فاذا اشرفت الفترة المحددة على النهاية ، أو انتهت بالفعل ومع ذلك لم يعد المحبوب الذى اعتقد بعودته ، أول أصحابه فى الوقت وشرحوه بغير المألوف والمتعارف حتى يستطيعوا التوفيق بين الحقيقة والعقيدة ، فالיום فى نظرهم ليس كأيامهم العادية ، والسنة ليست كتلك السنين التى تمر بالإنسان العادى .

وبهذا نرى الرجعة والاعتقاد بها مرحلة أخيرة ، فى طريق تبدئه النفس بالحب وتوسطه بالأمل . ومن هنا كانت عقيدة الرجعة تعتبر من الظواهر النفسية العامة التى لا تختص بها جماعة انسانية دون جماعة انسانية أخرى . وظهورها فى الجماعة يتوقف فقط على محبين ولهمين لشخصية عزيزة فيها ، تنزل من نفوسها منزلة الزعيم أو الامام أو النبى .

ولذا نجد فى تاريخ التدين للجماعة الانسانية ، ان الكلدانيين قبل اليهود اعتقدوا برجعة هابيل بعد ان ادعوا انه قتل حسدا من أخيه قابيل . كما نجد بعض المسيحيين اعتقد بعد اليهود أيضا برجعة عيسى ، وقال بعدم موته أو قتله وبغيته غيبة حقيقية . وحددوا وقت ظهوره على الأرض ، ليملأها صلاحا وطهرا (١) .

(١) حمل بعض المسلمين ما ورد فى القرآن بشأن عيسى من قوله : « اذ قال الله يا عيسى انى متوفيك ورافعك الى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ، ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون » (آل عمران : ٥٥) على أن تأويل الرفع فى الآية الكريمة بالرفع على الحقيقة انما يصور وجهة بعض المذاهب المسيحية فقط ، وهو المذهب القائم على المادية فى الشرح ، وقد كان مذهب غير الخواص منهم . أما الخواص كالنساطرة فلا يرون الرجعة ، حتى يعتقدوا بغيبة عيسى على الحقيقة فى السماء .

فهنا إذا رأينا عددا من جماعات الشيعة اعتقد في رجعة على أو في رجعة بعض الأئمة من أولاده ، فليس بلازم أن يكون ذلك تمت تأثير أصحاب الترجمة من اليهود (١) . إذ استعداد الشيعة لعقيدة الرجعة موجود ، والتربة بينها مهياة لذلك ، لأن منزلة على ومنزلة نسله من نفسها وحبها له ولأولاده لا يحتاج الى توضيح خاص .

فإذا كان لليهود بعد اختلاطهم بالمسلمين اثر في عقيدة الرجعة عند الشيعة ، فأولى أن يحمل هذا الأثر في تعجيل ظهورها لديها أو في توجيه الاستدلال على صحتها من الدين .

ومن هذا العرض لبعض عقائد الديانة اليهودية ، ومن مناقشة اتصالها بما وجد نظيرا لها عند بعض فرق المسلمين ، نستطيع أن نميل الى القول : بأن اثر اليهودية لم يكن في نقل هذه العقائد الى المسلمين . بل تأثيرها - إذا ادعيناه - اما في لفت نظر بعض الفرق الاسلامية الى معالجة نظائر هذه العقائد عندها ، أو في كيفية حلها ومناقشتها ، أو في التعجيل بظهورها على مسرح النقاش والجدل .

اما العقائد ذاتها فهي من املاء طبيعة البيئة الاسلامية ، باعتبار كونها بيئة انسانية متدينة أي باعتبار كونها جماعة انسانية لها دين وعقيدة .

(ب) المسيحية والفلسفة أو علم الكلام عند المسيحيين :

لم تقف المسيحية عند الحد الذي كانت عليه على عهد رسولها ، ولا في دائرة فهم أصحابه وحواربيه لها ، شأنها في ذلك شأن كل دين آخر . وأهم عوامل التغيير فيها عنصر الزمن ، وهو أقوى أسباب الخلاف في فهمها بين أتباعها ، لأنه كلما تأخر الوقت يدين من الأنيان وكلما مضى الزمن على بسط الدعوة له كلما تعددت الاتجاهات الانسانية في فهمه وشرحه .

وهذه الاتجاهات تختلف فيما بينها في العمق والسطحية ، تبعا لعوامل البيئة الثقافية أو السياسية والاجتماعية .

.. (١) ولهذا يقول ابن خلدون في مقدمته (ص ١٨٧ طبع المطبعة الاميرية في مصر) : « ويستشهدون بقصة الخضر » ، وكان القرآن وما فيه من قصص كان من البواعث على هذه الفكرة عند الشيعة على العموم .

والانجيل كمصدر للمسيحية ، كان يقلب على المؤمنين به في بداية الحياة الدينية المسيحية فيفهمون آياته وعباراته في يسر وسهولة . وكانت العقلية المسيحية الأولى لا تقف عند تعبير من تعبيراته المحتملة في الدلالة والتخريج - مثل : « ابن الله » و « كلمة الله » - أكثر من أن تدرك معنى نفسيا يبدو لها في غاية الوضوح . ولشدة وضوح لديها ، كان بمنزلة الأمر القطعي عندها الذي لا يحتمل التعبير غيره .

حتى اذا تغيرت البيئة الدينية المسيحية في القرن الثاني الميلادي ، ولقحت بعنصر ثقافي آخر يمتاز بالتحديد والدقة - وهو العنصر الفلسفي الاغريقي ، ابتدا يتغير فهم المسيحية بتغير فهم التعبيرات في مصدرها . وابتدا رجال الدين أنفسهم من المسيحيين يتساءلون : ما معنى هذا التعبير وما المراد منه ؟ وكيف يلتزم الذي يقصد منه على نحو من الأنحاء مع تعبير آخر يبدو في دلالته على الضد منه ؟ وهكذا . . . حتى تكون من تساؤلهم ، ومن محاولة اجابتهم المختلفة - ما يعرف بالمسيحية الفلسفة (١) ، أو بالمسيحية المشروحة . وابتدأت خاصة المسيحيين تحمل « بنوة عيسى » . وأنه « كلمة الله » مثلا على معنى يخالف في الغالب فهم عامتهم . ابتدأت تحصله على المعنى غير المتبادر وغير الظاهر في الدلالة ، كما ابتدأت هي نفسها تختلف أيضا في هذا المعنى غير الظاهر . وأصبح تاريخ التفكير الانساني الديني تبعا لهذه الاختلافات يشهد صراعا عقليا جدليا بين خاصة المسيحيين بعضهم ضد بعض . وابتدا التاريخ الانساني العام يشهد صراعا من نوع آخر بين مفكرى المسيحية من جهة وبين الكنيسة وجمهور المتدينين بها من جهة أخرى ، تغلب عليه القسوة في مجادلة أحد الطرفين للأخر .

وهذه المسيحية الفلسفة ، شيء آخر غير ما قام به رجال مدرسة الاسكندرية : امثال يحيى النحوى واسطفان الاسكندري منذ آخر القسرن الرابع بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، من التقريب بين المسيحية والفلسفة الاغريقية : فالنوع الأول بينما تأثر بالفلسفة الاغريقية في تعبيراته أو في طريقة تأويله للنصوص الدينية ، اذا بالنوع الثانى قد قام عليها ، لأنه توفيق بين الفلسفة والدين .

(١) وهي غير الفلسفة المسيحية ، إذ هذه في نظر بعض مؤرخى الفلسفة يقصد منها الفلسفة الاغريقية ، التى تفلسفت فيها رجال المسيحية وابهاء الكنيسة مثل : توماس الاكروني واوغسطينوس .

وفى عصر بنى أمية وفى العصر العباسى كذلك ، وصلت الى المسلمين بطريق المشافهة مسيحية ٠٠٠ لكن على حالتها الأولى لم تقلسف ولم تشرح ، وهى المسيحية النصية ٠٠٠ ويجوار ذلك ، وصلت مسيحية أخرى مقلسفة أو مشروحة :

فوصل عن طريق نصارى العرب من أهل تغلب ونجران لبعدهم عن التأثر بالفلسفة الاغريقية ، وكذا عن طريق من أسلم منهم ، وربما للملة نفسها ، كثير من النوع الأول .

- ووصل عن طريق الفصاطرة واليعاقبة كثير من النوع الثانى .
- والثقافة الاسلامية قد يظن انها تأثرت بكلا النوعين ٠٠٠

وعندئذ يصح أن يكون اثر النوع الأول : فى تفسير القرآن وبالأخص فى تفصيل ما أجمل فيه من قصص الخلق والتكوين ، وكذلك فى وضع الحديث وبالأخص ما تعلق منه بالحياة العملية بعد أن مالت الى أن تكون حياة زهد ورهبنة .

كما يصح أن يكون اثر النوع الثانى : فى التفكير الإسلامى الالهى :

- هذا كله ٠٠٠ ان ادعينا تأثر الثقافة الاسلامية على العموم بالمسيحية .

ونحن نؤرخ فحسب للتفكير الإسلامى الالهى ، ولذا لا نرى داعيا لتفصيل اثر النوع الأول من نوعى المسيحية فى الثقافة الاسلامية ٠٠٠ ولحاجة البحث - وهو محاولة لتحديد اثر النوع الثانى من المسيحية فى التفكير الإسلامى الالهى - نرى انفسنا مضطرين الى ذكر كلمة عن هذا النوع ، وهو المسيحية الفلسفة التى ظهرت فى المناقشات الدينية بين المسلمين والنصارى فى الشام وفى العراق (١) .

وكان زعماء هذا النوع : كليمنس الاسكندرى Clemens von Alexandiren (المتوفى سنة ٢١٧ م) ، وأوريجنس المسيحى Origenes ومن بعد هذا الأخير ظهر فى اتجاهه : أريوس Arius ، وديسقوروس Diskors ونسطور فى الشرق الأدنى .

(١) كثرت هذه المناقشات أيام بنى أمية بدمشق . ومن أشهر الجادلين يحيى الدمشقى لى زمن عبد الملك بن مروان ، ورسالة الجاحظ فى الرد على النصارى تصور لنا الى حد ما هذا الجدل .

ندع المسيحية النصية اذن جانبا ، ونتجاوزها الى المسيحية المفلسفة أو المسيحية الانسانية ٠٠٠ اى المسيحية التى علق عليها المسيحيون وأولوا فى عقائدها تحت ضغط مؤثرات ثقافية اجنبية ، وبالأخص ضغط الفلسفة الاغريقية .

وأريجنس المسيحي (١) : هو الزعيم الذى ينسب اليه هذا الاتجاه الفلسفى فى المسيحية ، كما تنسب اليه المدرسة الدينية العقلية . وقد شرح الانجيل شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين ، وشرحا أخلاقيا للمتقدمين ، وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة . وهذا الشرح الأخير هو ما يعرف بالشرح « الاشراقى » أيضا ، لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الالهى (البصيرة والالهام) والاشراق والتجلى ، وصداه هو ما يعرف عند المسلمين : « بالحكمة الاشراقية » .

ورغم أنه سلك طريق التاويل والشرح للعقيدة المسيحية ، لم يضطهد من الكنيسة ؛ لأنه تفادى الموضوعات التى فصلها المصدر النصى للعقيدة المسيحية ، واكتفى بشرح ما أجمل فيه فقط ، فلم يضطهد اذن مع شيء محدد قطعى الدلالة فيه .

وفى عرضنا لتاويله واتجاهه فى العقيدة ، سنقصر الحديث على ثلاث مسائل رئيسية ، اذ هى مظنة أن يدعى تآثر المسلمين بها فى شرح عقيدتهم الاسلامية .

وهو فى تاويله لنصوص العقيدة لا به أن يعتمد كما اعتمده - ويعتمد غيره من المؤولين والمشرحين للعقائد - على أمرين : على عبارات وردت فى المصدر النصى للعقيدة وهو الانجيل هنا ، وعلى الاستعمال اللغوى . اذ انه لو لم يكن له سند فى عمله من عبارات العقيدة لم يكن مؤولا بل كان مضيفا اليها أو ملصقا بها ما لم يكن منها ، واذا لم يكن تأويله فى حدود الاستعمال اللغوى كان معنيا ، أو عد واضعا فى اللغة وضعا جديدا خاصا به . والأمر يؤول حينئذ الى أنه غير شارح وغير مؤول ، والفرض أنه عرف بالشرح والتاويل دون غيرهما .

(١) عاش فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين (١٨٥ - ٢٥٤ م) ، وهو غير أوريجنس الوثنى من أصحاب الافلاطونية الحديثة ، فهذا كان تلميذا لامونيروس سكاس Ammonios Sakkas قبل افلوطين المصرى .

مسألة عيسى والمسيح :

وفى مسألة عيسى والمسيح ، وجد أن الانجيل وصف المسيح بأنه « ابن الله » كما وصفه بأنه « كلمة الله » ، ثم فى موضع آخر منه جعل عيسى هو المسيح (١) .

فالذا كان عيسى هو المسيح ، والمسيح ابن الله وكلمته ، كان عيسى ابن الله وكلمته .

ما معنى بنوة المسيح لله وأبوة الله له ؟ وما معنى كونه كلمة الله ؟ ثم ما معنى كون عيسى هو المسيح ؟ . . .

أوريجنس - وهو زعيم الاتجاه العقلى فى العقيدة - لم يقف عن التفسير ، يفوض المعنى فى ذلك الى الله شأن المفوضين من علماء الدين ، لأن التفويض يؤول الى التحرج والابتعاد « عن التأويل » ، كما لم يذهب الى الشرح الحسى ، لأن هذا الشرح - وهو عبارة عن الأخذ بما تبادر الى الذهن من اللفظ والعبارة - ليس تأويلا ولا عملا عقليا عميقا .

ولذا عندما تناول ابن الله بالشرح ، حمل بنوة المسيح لله وأبوة الله للمسيح على المعنى المجازى ، وهو قرب المنزلة . ومعنى أن المسيح ابن الله حينئذ هو أنه قريب من الله فى الدرجة والمنزلة ، وأن منزلته تلى فى الوجود منزلة الله . وهذا المعنى مما تحتمله اللغة وورد به الاستعمال اللغوى . فالبنوة والأبوة كما تحمل على المعنى الحقيقى - وهو المتبادر من اللفظ ، تحمل على معنى آخر ثانوى - كهذا المعنى غير المتبادر منه الذى يسمى فى العرف اللغوى معنى مجازيا .

كذلك عندما وصل الى كلمة الله فى الشرح ، لم يرد بالكلمة « اللفظ والعبارة » كما هو المتبادر ، بل أراد بها معنى آخر نفسيا وهو العقل Logos وذلك أيضا فى حدود اللغة . والمسيح بعدئذ هو عقل الله . وبانضمام هذا الى المعنى الذى أريد من كونه ابن الله - وهو القرب فى المنزلة - يصبح المسيح هو عقل الله القريب منه ، أى الذى يكون فى الوجود المرتبة الثانية بعد الله .

(١) ويحكى ذلك أيضا القرآن الكريم فى قوله : « اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والاخرة ومن المقربين » (ال عمران : ٤٥) .

والله والمسيح اذن ، أو الله وابنه ، أو الله وكلمته ، ازيليان قديمان ...
لأن العقل الانساني فى اللحظة التى يتصور فيها وجود الله ، يتصور أيضا
وجود كلمته معه ، فليس وجودها مسبقا بفترة من الزمان (١) .

وإذا كان عيسى قد عبر عنه بالمسيح وجعل مساويا له ، فمعنى ذلك فى
شرح أوريجنس أن المسيح الذى هو كلمة الله أو عقله ، حل فى عيسى الانسان .
والمسيح بهذا المعنى بدأ فى شخص عيسى ، وعيسى بناء على ذلك انسان الحى :
صورته الخارجية صورة انسان ، وطبيعته الداخلية مما ينتمى للاله . فهو
طبيعة مركبة من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحدة ... هو مركب من
الناسوت واللاهوت ، أو من الانسانية والالهية .

وسواء اعتقد أوريجنس بحقيقة هذا الحلول ، أم جعله عنوانا فقط على
تميز عيسى عن الانسان العادى ، فقد اثر عنه على العموم القول بحلول المسيح
فى عيسى ، أى بحلول الجزء الالهى فى شخص عيسى الانسان .

والتوجيه الأخير فى شرح حلول المسيح فى عيسى ، مال اليه أريوس
ونسطور من بعد أوريجنس ، وهم جميعاً من زعماء الاتجاه العقلى فى شرح
الدين . ورموا من عقيدة الحلول هذه أن تتضح زعامة عيسى ورسالته الدينية ،
وتتصور طاعة المؤمنين له باعتباره المثال الذى يحتذى ، كما أوصت بذلك
المسيحية .

وعند هذا الحد من الشرح لعقيدة المسيح وعيسى ، استقرت المدرسة
العقلية المسيحية حتى آخر القرن الرابع الميلادى .

وفى هذا القرن الرابع قام القديس ديسقورس Diskors على أثر هذه
المدرسة ، متابعا اتجاهها فى الشرح ، وهو من رجال المسيحية وبناء الكنيسة
فى الاسكندرية . وتبعه فى شرحه ابناء المسيحية فى نيسا Nicaa
فى الشرق الأدنى ، وكانوا جميعا أوفياء لما اثر عن زعيم الاتجاه العقلى

(١) والفلسفة الاغريقية ، وبالأخص الافلاطونية منها ، هى التى حملت أوريجنس على
التأويل على هذا النحو . فالافلاطونية يمكن أن يحمل عالمها الأزلى ، وهو المثل والنفس الكلية ،
ثلاث طبقات : مثال الخير ، وبقية المثل ، ثم النفس الكلية . والمثل الافلاطونية قد ينظر اليها
من وجهة « المعرفة والمنطق » - كما نظر اليها هنا فى الافلاطونية الحديثة - فتعتبر كلييات
أو معلومات كلية وبالتالي تصبح مضمون العقل ، ويصبح العقل تبعاً لهذا هو الطبقة الثانية
بعد مثال الخير الذى يعد فى قمتها . وهذا الترتيب فى العالم الحقيقى عند افلاطون على هذا
نحو يعرف للافلاطونية الحديثة .

أوريجنس • لم يبدلوا في آرائه رأيا برأى آخر خاص بهم ، كما لم يتممقوا في التأويل والشرح العقلى مما يعد تطورا في هذا الاتجاه ، بل على العكس مالوا به قليلا نحو الشرح المادى ، وكلما مضى الزمن اقترب من هذا الأخير ، حتى أصبح معنى حلول المسيح في عيسى أن عيسى كاد يكون مساويا للاله ولا اثر للناسوت فيه • وعرف الانحراف في الاتجاه العقلى والميل به الى الشرح المادى في فهم حلول المسيح في عيسى على هذا النحو ، بمذهب : « المساواة » Homousios • وقد ساعدت كنيسة الاسكندرية على نشره •

وبجانب القديس ديسقورس في الاسكندرية ، وبعد أن تحول رأى أوريجنس في عيسى الى « المساواة » قام أريوس واتبع تعاليم أوريجنس الاصلية • بينما كان يتمذهب بها في سوريا نسطور Nestorius • ومعنى متابعة أريوس هنا ونسطور هناك لعمل أوريجنس في مسألة عيسى والمسيح استمرار التأويل والشرح العقلى لها على نحو ما رأينا قبل •

قاريوس أنكر أن عيسى ابن الله ومساو له ، على نحو ما آل اليه الأمر على يد أصحاب مذهب المساواة ، وقال : أنه انسان محض ، وقد وجدت فترة من الزمن قبل خلقه ، أى أنه انسان حادث • وعلل هذا الرأى بقوله : كيف تتفق دهوى وحدة الاله مع جعل عيسى الها أيضا ؟ نعم هو شبيه للاله ، على معنى أنه قريب منه في الدرجة والمنزلة ، ولكنه ليس مساويا له • واعتراف أريوس بكون عيسى شبيها للاله ، محافظة منه على رأى أوريجنس في شكله وصورته •

ونسطور في الشرق الأدنى أنكر مذهب « المساواة » Homousios أيضا في النظر الى عيسى ، بعد أن سيطر على كنيسة الاسكندرية منذ ديسقورس • ولم يكن من الطبيعى أن ينال بهذا الإنكار استحسان الكنيسة البيزنطية في القسطنطينية التي كانت تشرف على الحركة المسيحية في الشرق الأدنى ، بل بالعكس حورب منها لأجل نظرتة الى رسول المسيحية هذه النظرة • ففي مؤتمر خلقيدون Chalcedon في آسيا الصغرى (١) ، قرر المؤتمر إعلان زندقته بسبب رأيه هذا • وأقروا في مقابل رأيه أن عيسى مركب من طبيعتين : طبيعة الهية وأخرى انسانية ، قد اجتمعتا فيه دون أن تتحول احدهما عن الأخرى •

(١) سنة ٤٥١ م ، على عهد الامبراطورة بولشيريا Pulcheria .

ومنذ أن خالف نسطور وأريوس القديس ديسقورس في ذلك ، أصبح
للمدرسة العقلية المسيحية - وهي مدرسة أوريجنس - اتجاهان :

اتجاه نسطور (١) أو النساطرة .

واتجاه ديسقورس الذي عرف باتجاه اليعاقبة فيما بعد ، منسوبا الى
يعقوب البراذعى مكملا هذا الاتجاه في القرن السادس (٢) .

ونسطور في تأويله ، كان جريئا يحكم العقل فيه دون رغبات الكنيسة .
ومدرسته لذلك ، تعتبر في الواقع الاستمرار العقلى للفلسفة للمسيحية .

أما يعقوب فكان في تأويله متحفظا ، حرصا منه على ارضاء الكنيسة ،
فكان يتجنب تأويل النصوص الواردة في المواطن التي تعتبر في التوضيح
والاسهاب اكثر من غيرها ، اذ تأويل مثل هذه المواطن المفصلة الواضحة
يصطدم حتما بتعاليم الكنيسة ، لأن دائرة الاحتمال تضيق فيها عن غيرها .
ومدرسته من أجل هذا التحفظ في التأويل ، كانت تعتبر المدرسة العقلية المدافعة
عن مسيحية الكنيسة .

وبمقدار ما تقترب المدرسة النسطورية باتجاهها في التأويل من الحركة
العقلية الفلسفية في اعتبار مؤرخى الفلسفة ، تبتعد عما يطلب في الدين كدين
وعما يكون متصلا بأهدافه . فمن أهداف الدين وما يطلبه أيضا : توفير
القداسة للمعاني الدينية ، وتوسيع نطاق الطاعة في جماعة المتدينين ، وفي
الحياة الخاصة بالفرد المؤمن . وكلما تدخل العقل في شرح معانى العقيدة
كلما ضعفت قداستها ، وتوفرت الفرصة للتحلل من امتثال الأوامر والنواهي
بالصورة التي وردت في أصل الدين . وتعتبر المسيحية النسطورية تبعا لهذا
جديرة بتمثيل فلسفة المسيحية .

بينما تعتبر اليعقوبية ، ان لم يتقدم مذهب القويض المسيحى ، جديرة
بان تكون أسلوب الدعوة الى العقيدة المسيحية . لا لأنها اشتملت على تأليه

(١) ولعل اعلان الحرب من الكنيسة البيزنطية عليه في مؤتمر عام ، هو الذى جعل
استمرار الحركة العقلية المسيحية ينسب اليه اكثر مما ينسب الى أريوس .

(٢) وربما عرف هذا الاتجاه باسم يعقوب دون اسم ديسقورس المقدم عليه فيه ، لأن حركة
يعقوب كانت في الشرق الأدنى واقتربت بحركة نسطور ، وكانت حركة نسطور مشهورة
معروفة . فبحكم المقابلة بين الاتجاهين في موطن واحد ، عرف اتجاه ديسقورس باسم يعقوب
اكثر من نسبه الى مؤسسه .

عيسى ، بل من حيث انها تقلل من ارقام النقاش العقلى فى العقيدة ومبادئها ،
أى من حيث منهجها العام .

**والاعتزال فى الثقافة الدينية الإسلامية يمثل بالقياس على ذلك فلسفة
المسلمين ، أكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف لها . وبالتالى
مذهب السلف أجبر من الاعتزال أولا ومن مذهب الأشاعرة ثانيا. بأن يكون (١)
أساس التصحح الدينى الإسلامى ، لأن منهجه يوقر على السامة ما ليس فى
استطاعتهم أن يسلكوه ، وهو السير فى التلذيل العقلى دون أمن من الزلل
والخطأ ، أو من الحيرة والتشكك .**

(١) وابن القيم يذهب الى أبعد من ذلك ، فيرى أن التأويل - وهو الأمر الرئيسي الذى
قام عليه الاعتزال - ضرب من التحريف فى كلام الله . فيحكى أن الصابونى فى كتابه : « حقيقة
السلف » (ص ٢٣٩ من مجموعة مدار الكتب المصرية تحت رقم ٨١٢ توحيد) يقول :
« ... ويثبتون - أى السلف - له جل صفاته ما أثبتته لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله
صلى الله عليه وسلم . ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه ؛ فيقولون انه خلق لهم بيده
كما نحن سبحانه عليه فى قوله : « قال يا ايليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي » .
ولا يحرثون الكلم عن مواضعه يحمل اليدين على اللعنتين أو القولين تحريف المعتزلة والجهمية
املكهم الله . ولا يكفونها بكيف ... وكذلك يقولون فى جميع الصفات من غير تشبيه لشيء من
ذلك بصفات المبروتين المخلوقين ، بل ينتهون فيما الى ما قاله الله تعالى ورسوله صلى الله عليه
وسلم من غير زيادة عليه ولا اضافة اليه ، ولا تكيف له ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تبديل
ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخير عما تعرفه العرب وتضمنه عليه » .

وفى كتاب « المتلذذ من الضلال » (ص ٨٠) يقول الغزالي فى معنى هذا : « أما مقصود
علم الكلام - ومن اتجاهاته الرئيسية اتجاه الأشاعرة واتجاه المعتزلة - فهو حفظ العقيدة على
انسان نشأ مسلما وتلقى عقيدته عن الكتاب والسنة ، من تشويش المبتدعة وهجمات المخالفين
بأن يرد عليهم كيدهم ويلزمهم محاولات وفتناعات تشككهم فيما هم عليه . أما أن يخلق على
الكلام عقيدة الإسلام لانسان خال عن اعتقادها فهذا ما لم يحاوله علم الكلام وما لم يكن من
مهمته ... » .

ومن قبل الغزالي يقول الجوينى امام الحرمين (كتاب طبقات الشافعية ص ٢١٠ ج ٢) :
« لقد قرأت خمسين ألفا فى خمسين ألفا ، ثم خلعت اهل الإسلام باسلامهم فيها وعلومهم
الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى الذى نوى اهل الإسلام فيه ، كل ذلك فى طلب
الحق . وكنت اهرب فى سالف الدهر من التقليد ، والآن وقد رجعت عن الكل الى كلمة الحق :
عليكم بدين المعجزات ؛ فان لم يبركنى الحق بلطف بره فاموت على نيين المعجزات ، وتختم عاقبة
امرى عند الزحيل على نزع اهل الحق وكلمة الاخلاص ، فالويل لابن الجوينى - يريده نفسه - !
ويقول فى المصدر نفسه والموضع ذاته : « لا تشتغلوا (بالكلام) ، فلو عرفت أن (الكلام) يبلغ
بى ما بلغت ما اشتغلت به » .

وعقيدة المسيح وعيسى في نظر المسيحية تتضمن اذن :

اما القول بحلول الجزء الالهي في الانسان كما قال به اوريجنس .

او بعدم حلول شيء فيه وتمحض طبيعته للناسوت كما قال اريوس .

هل لقول غلاة الشيعة بحلول الجزء الالهي في امام من أئمتهم ، كما قالت الرزامية ، صلة بهذا النقاش المسيحي حول عقيدة المسيح وعيسى (١) ؟؟

والحكم بالاجاب او بالنفي ، يتوقف على بيان الصلة التاريخية بين ما لغلاة الشيعة وبين المسيحيين الحلوليين . ولم نقف بعد على تحديد هذه الصلة تحديدا واضحا او تحديدا علميا . فلم نعثر على اتصال بين مسيحيين كانوا يعرضون عقيدة « المسيح وعيسى » على وجه حلولى ، وبين مسلمين شيعيين او غير شيعيين نقلوا عنهم قولتهم هذه وطبقوها في عقائدهم الاسلامية .

ويؤخذ من حديث الشهرستان في الكلام عن الشيعة ، أن القول بفكرة حلول الجزء الالهي في انسان في الجماعة الاسلامية كان قبل الرزامية من غلاة الشيعة ، ويذكر على وجه التحديد أن اليهود نون النصراني كانوا مصدر هذا القول : فعبد الله بن سبأ قال لعلى رضى الله عنه : « أنت أنت » ، يعنى أنت الاله ، ونفاه على الى المدائن بسبب ذلك . ويستطرد فيقول : « ثم يروى عنه ، أى عن عبد الله بن سبأ ، أنه يقال كان يهوديا فأسلم . وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال في على ، (٢) .

على أنه يجوز أن يكون قول الشيعة بحلول الجزء الالهي في على ، أو في امام من أئمتهم ، قد نشأ عن رغبتهم الشديدة في التحيز لعلى ونسله ،

(١) يحكى الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل ، ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩) : أن الرزامية من فرق الشيعة - اتباع رزام بن رزم - قالت بذلك . ويذكر أنها « ساءت الامامة من على الى ابنه محمد ، ثم الى ابنه ابي هاشم ، ثم منه الى على بن عبد الله بن عباس بالوصفية » . ثم ساءت الى محمد بن على ، واوصى محمد الى ابنه ابراهيم الامام الذى قتل بالبصرة - وهو صاحب ابي مسلم الذى دعا اليه وقال بامامته .

ثم يستطرد فيقول : « وهؤلاء ظهورا بخراسان في ايام ابي مسلم ، حتى قيل ان ابا مسلم كان على هذا المذهب ، لانهم ساءت الامامة الى ابي مسلم ، فقالوا : له حظ في الامامة ، وادعوا حلول روح الاله فيه . . . » .

(٢) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢ .

وأطنا بهم في خصائصه ومميزاته مما حمل المتأخرين منهم على تقديسه ورفعهم عن منزلة الإنسان العادي . لكن بما أنه في التاريخ كان إنسانا ، وعاش إنسانا ، ومات إنسانا ، ولم يتحول إلى أن يكون لها ، فلا أقل من أن يكون إنسانا في مظهره ، وألها في داخله . وبهذا يوفق بين الحرص على الاعتقاد بفضله ويعظم خصائصه على الإطلاق ، وبين ما سبق من أنه كان إنسانا في كل أطواره ، فخصائص الإله حلت في على الإنسان ، أو في واحد من نسله .

وربما كان لقوة الإسلام أيام على من جهة ، ولخصومة بني أمية لأنصاره من جهة أخرى ، أثر في عدم ظهور هذه العقيدة كراى لجماعة معينة قبل العباسيين .

وربما كان لخصومة العباسيين بعد أن تولوا الخلافة للمؤمنين ، أو للتسامح الدينى في أيامهم ، أثر في ظهورها على عهدهم ، فظهرت بين الرزامية من ضلالة الشيعة كما يحكى الشهرستانى . وعندئذ يقال في شأن هذه العقيدة أنها وليدة البيئة الإسلامية ، لأن الاستعداد النفسى لها كان موجودا بين رجال الشيعة ، وليست هناك حاجة بعد ذلك إلى ادعاء أنها كانت لليهود أو المسيحيين ، ثم نقلت إلى الجماعة الإسلامية عن طريق اتصالها ببعض اليهود أو المسيحيين الذين كانت لهم هذه العقيدة .

وأثر الاختلاط - إن كان له أثر - يقصر عندئذ على توجيهه الشيعة في الاستدلال على هذه العقيدة من الوجهة الدينية ، أو في تعجيل معالجتها لها (١) .

الاقانيم :

الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الأصل والمبدأ . وهى : الوجود ، والعلم ، والحياة . وتسمية هذه الأمور بالاقانيم أو الأصول يرجع إلى أثر الفلسفة الاخرقية في تفلسف المسيحية . وتحديدها بثلاثة يرجع إلى المصدر نفسه أيضا ، لأن ما نراه هنا في المسيحية على هذا الوجه ينكرنا بـ « مثل » افلاطون ، فقد جعلها أصول هذا الوجود ، المشاهد واعتبر هذا الوجود ظلا

(١) يحكى الشهرستانى في كتابه (الملل والنحل . ج ١ ص ٨٩ ، بدران) ، أن أحمد بن حايط من أصحاب النظام المعتزلى كان يقول لقوله النصارى : وهى : أن المسيح تشرع بالجسد الجسمانى وهو الكلمة العنينة المتجددة .

لها وشبها بها فقط . كما يذكرنا « بثالوث » افلوطين المصري ، الذى يتمثل
فى : الواحد ، والعقل ، ونفس العالم .

وإذا راعينا هنا فى الأتانيم المسيحية مبدأ التاويل فى نصوص العقيدة -
كما لاحظناه فى مشكلة المسيح وعيسى من قبل ، كان ما أردناه منها من : معنى
الوجود ، والعلم ، والحياة - شرحا أو تاويلا لعبارات والفاظ وردت فى الأصل
النصى وهو الانجيل ، وكان التاويل أو الشرح لها على هذا النحو فى حدود
اللغة واستعمال الأساليب اللغوية .

ولو فتشنا عن الألفاظ الدالة على هذه المعانى الثلاثة فى المصدر النصى
للمسيحية ، وجدناها : الله ، كلمة الله ، الروح القدس .

ولكن ما الصلة بين « الله » وما يقابله من أقنوم « الوجود » حتى يكون
الوجود شرحا لله وبديلا عنه فى المقصد ؟؟

وما هى الصلة بين « كلمة الله » وما يقابلها من أقنوم « العلم » حتى
تشرح به أيضا ؟؟

وأخيرا ما هو الربط بين « الروح القدس » وأقنوم « الحياة » حتى تقصد
من الروح القدس وتراد عند إطلاقها ؟؟

الله:

ولا تتضح الصلة بين « الله » و « الوجود » الا بعد شرح « الوجود » كما
شرحه فلاسفة الافريق . والوجود الفلسفى هو الوجود المطلق ، والوجود
المطلق يساوى « الأول » أو « العلة الأولى » للوجود كله . وهذه المساواة
جاءت نتيجة لمنهج الفلاسفة القدامى فى بحث الموجودات :

فكانوا يبتدئون فى البحث بالطبيعيات ، وهى لا تتصور الا متصلة
بالمادة لأنها الأجسام أو ما حل فيها .

ثم يثنون بالرياضيات ، وهى وان لم تكن أجساما لكنها تطبق فى الأجسام
أى فى المادة .

ثم يثلثون بالمجرد عن المادة وما لا يشترط فى تصويره تطبيقه فى المادة ،
وهو الوجود المطلق ، أى الذى لا يقيد بالمادة ولا يرتبط بها فى التصور

والتطبيق . وهذا الوجود المطلق اذن هو العلة الاولى او « الأول » ، اى الأول
فى الوجود .

« والوجود » ، بناء على هذا ، كلمة تقال أولا وبالذات على ما هو « الأصل »
للعالم وما اليه انتهاؤه ومصيره أيضا . فمنه يبتدىء العالم المشاهد فى نشأته
وتطوره فى الوجود ، واليه ينتهى ويرتد عند فئائه . والعالم ان كان ذا حركة
فى تطوره وظهوره ، وذا حركة أخرى فى عودته ورجوعه ، « فالأصل »
ثابت غير متحرك ، وباق على حالة واحدة لا يتغير .

ولأن العالم متحرك ، كان مفتقرا الى « أصله » فى حركته عند التطور ،
ومفتقرا اليه كذلك فى حركته الرجعية الارتدادية . أما « الأصل » فغير مفتقر
الى غيره ، وهو هذا العالم . والافتقار مظهر من مظاهر النقص ، والاستغناء
مظهر من مظاهر الكمال . كما يكون سببا من أسباب الخير اذا منح المستغنى
غيره ، و « الأصل » مستغن وقد منح العالم الوجود لأنه حركة ، فهو كامل
خير .

و « الوجود » الفلسفى يقال اذن على الموجود الثابت غير المتحرك ، غير
المفتقر ، الخير بطبعه ، الكامل من ذاته . و « الله » فى نظر المسيحية جامع
لهذه الصفات كلها ، فعمل المسيحيين الفلاسفة للعقيدة المسيحية بشرحهم « الله »
فى الأصل النصى بـ « الوجود » الفلسفى يعتمد على صلة بين الملوكين ، وجامع
مسوخ لاطلاق أحد لفظيهما على الآخر . واطلاق لفظ وضع لمعنى مع ارادة معنى
آخر ذى صلة بالأول تسمح بفهم السامع له عند قيام قرينة عليه ، مما يجوز
استعماله فى نطاق اللغة .

لكن يجب ان يراعى ان تفسير « الوجود » الفلسفى بهذا المعنى ، هو
تفسير له فقط من وجهة نظر اصحاب الاتجاه الخارجى ، او الاتجاه غير الذاتى ،
او الاتجاه الميتافيزيقى فى شرح العالم . لأن هذا الاتجاه يعلق شرح العالم
فى وجوده ، وتطوره ، وغاياته ، وأهدافه ، بأمر خارج عنه : فهو يوحى
بـ « اثنيئية » ، وبمقارنة بين هذا العالم وما صدر عنه وينتهى اليه . هذا
الاتجاه فى الشرح يوحى بأن قيمة هذا العالم ليست ذاتية ، لأنه ليس مكتفيا
بنفسه كما لا يكون هدف نفسه . وهذه المفارقة ، أو هاته « الاثنيئية » تجعل
أحد الطرفين أرفع من الطرف الآخر ، وأكمل منه فى جميع صفات التقويم
والتقدير ؛ اذ المساواة التامة ترفع « الاثنيئية » ، وتخلق « الوحدة » ، وعدم
التغاير ، والفرص أن هذا الاتجاه قائم على أن هناك فى الكون اكمل وخيرا .
هناك مكتفيا بذاته ، وعلى أن فى مقابله هناك ناقصا محتاجا الى غيره . ومن

الطبيعي أن يكون الأكمل في الكون « أصلا » لما عدها فيه ، وأن يكون الأقل منه في الكمال فرعا عنه .

أما الاتجاه الطبيعي ، أو الاتجاه الذاتي . وهو الاتجاه الفلسفي الآخر المقابل للاتجاه السابق ، فلا يقر بأمر خارج عن العالم ، فضلا عن أن يراه علة له في وجوده وتطوره عن أن يجعله في النهاية هدفه . بل يرى وجود العالم من ذاته ، وهدفه هو ذاته . وأصحاب هذا الاتجاه لا يعالجون « الوجود » لهذا على نمط ما تقدم ، فليست هناك « اثنتيتية » ، وليست هناك مقارقات : فالعالم موجود ، و « الوجود » هو والعالم سواء . ومرجع الكمال والنقص بين الموجودات عندهم ليس لأن شئنا يمنح الوجود لشيء آخر ، ولا لأن موجودا يقبل ما يفاض عليه من موجود آخر ، بل لأن موجودا بلغ تطوره فوصل الى هدفه ، وأن موجودا آخر لم يزل بعد قريبا ، أو بعيدا ، من نهاية تطوره .

وربما يمكننا أن نقول : ان « الوجود » كمشكلة ، هو من مسائل أصحاب الاتجاه الأول فقط ، دون الطبيعيين أو الذاتيين أرباب الاتجاه الثاني .

كلمة الله :

والصلة بين « الكلمة » و « العلم » صلة واضحة . لأن « الكلمة » كما تقدم تطلق ويراد منها اللفظ والعبارة ، وتطلق كذلك ويراد منها العقل Logos ، والعقل والعلم يؤول المراد منهما الى معنى واحد تقريبا ، لأن العقل ادراك ما يعقل ، والعلم تحصيل ما يعلم . فإطلاق « الكلمة » وإرادة « العلم » منها إطلاق لغوي صحيح ، ولكنه إطلاق فحسب على المعنى الثاني . واللفظ حينئذ مستعمل في غير ما وضع له ، ومسوخ هذا الاستعمال في عرف اللغة وجود قرينة صارفة عن إرادة المعنى الذي وضع له اللفظ أولا .

الروح القدس :

وصلة « الروح القدس » « بالحياة » صلة واضحة أيضا ، اذا علم أن القوة المدبرة التي هي أساس معنى الحياة مأخوذة في معنى « الروح القدس » . فإطلاق الروح القدس وإرادة الحياة لهذه العلاقة أمر جائز لغة .

بعد شرح الأقانيم الثلاثة وتحديدها هذا التحديد المجازي القائم على التأويل ، اختلف المسيحيون فيما بينهم فيها من جهة أخرى : هل هي فى واقع الأمر شيء واحد ، أم هي أشياء مستقلة ؟؟ هل « العلم » و « الحياة » : هما عين « الوجود » ؟؟ أم هما شيان آخران غيره ؟

فاليعاقبة (١) : يرون أن الأقانيم أمور مستقلة ، وأن كلام « العلم » و « الحياة » غير « الوجود » ، وذلك تبعا للمبتدأ من عدد الألفاظ الدالة عليها . ومذهبهم فى الشرح كان يميل فى آخر أطواره الى الاتجاه المسادى ، لأنه كان استمرارا لمذهب القديس ديسقورس فى الاسكندرية . وينسأ على رأيهم فى الأقانيم ، يصح أن ينسب اليهم القول بالثلاثية فى أصل العالم (٢) .

والنساطرة (٣) : كانوا يرون أن « العلم » ليس شيئا وراء « الوجود » ، وأن « الحياة » ليست شيئا مستقلا عنه كذلك . وإذا لاحظنا ميل النساطرة فى الشرح الى الناحية العقلية ، وعدولهم فيه عن الجانب الحسى الى الناحية المعنوية ، وجدنا رأيهم فى هذه الأقانيم أمرا متوقعا منهم ، لأنه وحده هو الذى يوحى به المذهب العقلى فى الشرح . وبناء على رأيهم هذا ، نسب اليهم القول بـ « الوحدة » فى أصل العالم ، أو بوحداية الله .

ولعل مذهبهم فى الأقانيم تأثر بما قاله أفلوطين فى « واحده » ، كما سيأتى فعندما وصف أفلوطين تحت تأثير المذهب الأفلاطونى (٤) « أوله »

(١) كانت « انطاكية » أشهر مركز لتعاليمهم فى الشرق الأدنى . ويرمان الأباى ، واصطفن بارصديلة ، من أشهر علمائهم فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين .

(٢) لعل اليعاقبة هم الذين يعينهم القرآن الكريم بقوله : « يا اهل الكتاب لا تغلوا فى بيتكم ولا تقولوا على الله الا الحق ، انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه ، فآمنوا باه ورسله ، ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيرا لكم ، انما الله واحد ، سبحانه أن يكون له ولد له ما فى السموات وما فى الأرض ، وكفى باه وكيفا . لن يستكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون . . . » (النساء : ١٧١ ، ١٧٢) .

(٣) كانت « الرها » و « نصيبين » من مدارسهم المعروفة . وكان من رجالهم فى العصر السابق على الاسلام : هيبا الملقب بالترجمان ، وبرويوس تلميذ هيبا (فى القرن الخامس) ، وأبو القشقرى (فى القرن السادس) .

(٤) اذ أن المذهب الافلاطونى يجعل من مثال الخير المثال الاعلى أو الهه الاعظم . فأراد افلوطين - وهو متأثر بمذهب افلاطون على هذا النحو - أن لا يحرم « أوله » البسيط من كل وجه ، فى الواقع والتصور ، من وصفه بما وصف به افلاطون الهه الاعظم أو مثاله الاعلى ، من انه الخير .

بالخير ، اضطر أن يقول محافظة على بساطة « أوله » من كل وجه – فى الواقع والتصور الذهنى – أن وصفه بالخير لا يوجب تعدداً فيه بوجه من الوجوه ، لأن وصفه به ليس على معنى أن الخير قام به قيام العرض بالجواهر ، فيكون متكثرًا فى التصور على الأقل ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته •

فالنساطرة يقولون « بالوجود » و « العلم » ، و « الحياة » ، لأنهم ملتزمون الشرح فى حدود النصوص المسيحية • ولكن تأثرهم بالفلسفة الاغريقية فى شرحهم العقلى حملهم على أن يروا أن التصديق بالثلاث عبارات ليس قولاً بالتثليث فى الواقع ونفس الامر ، لأن مدلولاتها ترجع فى الحقيقة الى شيء واحد : هو « الوجود » • فالوجود هو الجوهر وهو الذات الواحدة فى الواقع ، و « العلم » و « الحياة » صفتان أو اعتباران له ، وبهذا لا يوجدان كثرة حقيقية فيه ، وعلى هذا : فالله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، تلك العبارات التى وردت فى النص المسيحى لا تدل على ذوات ثلاث فى واقع الأمر :

بل الله هو الذات الواحدة ، وهو وحده أصل العالم •

وكلمته على معنى علمه •

والروح القدس على معنى القوة المدبرة ••• حالان أو اعتباران لذاته •

والنساطرة بهذا التاويل عدوا من أصحاب مذهب « الوحدة » ، أو يمكن أن يعدوا من أصحابها • ولذلك اعتبرتهم الكنيسة البيزنطية – وهى كنيسة الشرق الأدنى – خارجين عن الجماعة المسيحية المؤمنة ، كما اعتبرتهم زنادقة هذه الجماعة ، وهم من أجل ذلك يستحقون فى نظرها لعنة الرب والمسيح (١) •

ونحن نجد « الصفائية » (٢) من المتكلمين يقولون باثبات الصفات

(١) هذا ما قرره مؤتمر الكنيسة البيزنطية تحت رعاية الامبراطورة بولشيريا Pulcheria سنة ٤٥٠ م ، فى مدينة خلقيدون Chalcedon فى اسيا الصغرى •

(٢) يقول الشهرستانى فى المصدر السابق (ج ١ ص ٩٥ – ٩٩) : « والصفائية جماعة كبيرة من السلف ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات ائولية : (من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والوجود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوفا واحدا • وكذلك يثبتون صفات خيرية ، مثل :

للبارى ، على أنها غير ذاته ، كما نجد أبا الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة (١) يقول بها على أنها وجوه للذات ، ثم نشاهد تدرج رجال المعتزلة فى أرجاع الصفات كلها الى صفتين : الى كونه عالما ، قادرا ، ثم نرى الجبائى من رجال

البيدين والوجه ولا يؤزلون ذلك ، الا اثم يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع فسميها صفات خبرية .

ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها ، سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة .

فيالغ بعض السلف الى نعت التشبيه بصفات المحدثات .

واقصر بعضهم على صفات نلت الاعمال عليها .

وما ورد به الخبر فاقترعوا فيه فرقتين : فمنهم من اوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك .

ومنهم من وقف فى التاويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثله شيء ، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك ، الا اننا لا نعرف معنى اللفظ الواردة فيه ، مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (طه : ٥) ولما مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتاويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد : بان لا شريك له وليس كمثله شيء وذلك قد اثبتناه يقينا .

ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا : لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت ، من غير تعرض للتاويل ولا توقف فى الظاهر ، فوقعوا فى التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف .

ومن السلفيين الذين لم يتعرضوا للتاويل ولا وقعوا فى التشبيه : مالك بن انس رضى الله عنهم ، اذ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ، ومثل : احمد بن حنبل ، وسفيان ، وداود بن علي الأصفهاني ٠٠٠ حتى انتهى الزمان الى الحارث بن اسد الحامسي ، وعبد الله بن اسيد الكلابي ، وأبي العباس القلانسي .

وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، الا اثم باثروا علم الكلام ، وايدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين اصولية ٠٠٠ الى ان جاء الحسن الأشعري ، وايد مقالتهم فى مسألة من مسائل (الصلاح والاصح) بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة ، والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية الى الأشعرية ٠٠٠

واصبح الأشعري يقول : ش صفات نلت افعاله عليها لا يمكن جردها . وكما نلت الاعمال على كونه : عالما قادرا حريدا ، نلت على : العلم ، والمقدرة ، والارادة ٠٠٠ الى ان يقول : وهذه الصفات لن يتصور ان يوصف بها الذات ، الا وان يكون الذات حيا بحياة ٠٠٠ والى ان يقول : وهذه صفات ازلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي هو ولا غيره ، ولا : لا هو ولا غيره . وعلى ان المقاضى ايا بكر الباقلائي من اصحاب الأشعري ، وهو الذى وضع المقدمات العقلية (كالجوهر الفرد) فى التاليف فى علم الكلام ، اثبتت الصفات معانى قائمة بالذات ، لا احوالا .

(١) عاش فى القرن الثانى والنصف الاول من القرن الثالث الهجرى (١٢٥ ، ٢٣٩ هـ) .

الاعتزال أيضا يجعلهما اعتبارين للذات القديمة ، وأبا هاشم يجعلهما حالين لها . ثم نرى أخيرا أبا الحسين البصرى يردهما الى صفة واحدة : هي العالمية ، ثم يدعى أن العلم عين الذات (١) .

هل بعد أن نجد هذا عند المتكلمين المسلمين ، مع ما نعرف من اتصالهم بالمسيحيين ، نعد الصفاتية متأثرة باليعاقبة ، ورجال المعتزلة على خلاف بينهم متأثرين بالنساطرة ؟؟

أم نجعل الفلسفة الاغريقية - في صورة الأفلاطونية الحديثة ، وما ورد فيها من التوفيق بين وحدة (الأول) من كل وجه ، واتصافه بوصف الخير - هي التي أثارت مشكلة الصفات في الجماعة الاسلامية ؟؟

بعض الكاتبتين (٢) يرى أن المسيحيين كانوا أصحاب التأثير على بعض آراء المسلمين في ذلك .

لكن الظاهر أن الفلسفة الاغريقية في صورة الأفلاطونية الحديثة هي التي لفتت نظر المسلمين الى مشكل الصفات في العقيدة الاسلامية ، وأوحت الى بعضهم برأى معين فيه ، كما أنها من قبل المسلمين هي التي أوحت بمثل هذا الرأي المعين لدى المسيحيين ، وجعلت فريقا منهم يتأثر بما ورد فيها من حل خاص ، بينما وقف الفريق الآخر عند حد الظاهر من التعبير في المصدر النصي .

والشهرستاني يرى أن المعتزلة في حلولهم لمشكل الصفات قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين ، وفي مقدمة هؤلاء الفارابي وابن سينا (٣) . . . اذ يحكى عن مذهب الواصليية منهم :

(١) المسلمون - ما بين نصبيين وعقليين ، ما بين سلف ومعتزلة - متفقون جميعا على وصف الله بما وصف به نفسه في القرآن ، لا ينكر فريق منهم شيئا من ذلك ، ومتفقون من جهة أخرى على أن « القديم » واحد . ولكن كيف يحافظ على وحدة « القديم » ، مع وجوب اتصافه بصفات متعددة ؟؟ واختلاف الصفاتيين - من سلف ثم أشاعرة مع المعتزلة - يكاد يكون في الواقع اختلافا فقط في محاولة التوفيق بين وحدة « القديم » واتصافه بصفات متعددة .

(٢) نكر الشهرستاني (ج ١ ص ٥٧) في المصدر السابق أن رأى الهذيل العلاف في أن الصفات وجوده للذات ، هو يعينه رأى النصارى في آقائهم .

(٣) سنرى أن الفلسفة الاغريقية في صورة الافلاطونية الحديثة ، هي التي آملت على الفارابي وابن سينا تفلسفهما القائم على التوفيق بين الدين والفلسفة . ومن نتائج هذا التوفيق إرجاع جميع الصفات الى صفة واحدة هي العلم ، وجعل العلم « عين الذات » .

« واعتزالهم يدور على أربع قواعد • القاعدة الأولى : القول بنفى صفات
البارى تعالى من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة • وكانت هذه المقالة
فى بدئها غير ناضجة ، وكان واصل يشرح فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق
على استحالة وجود الهين قديمين أزليين • قال : ومن أثبت معنى وصفة
قديمة ، فقد أثبت الهين •

وانما شرعت أصحابه - يعنى أصحاب واصل بن عطاء - فيها
بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى
كونه عالما قادرا ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات
القديمة ، كما قال الجبائى ، أو حالان ، كما قال أبو هاشم (١) ، وميل
أبى الحسن البصرى الى ردهما الى صفة واحدة هى العلم ، وذلك عين مذهب
الفلاسفة » (٢) •

وفى موضع آخر يحكى عن مذهب الهذيلية منهم بقوله : « وانما انفرد
أبو الهذيل العلاف عن أصحابه بعشر قواعد : الأولى أن البارى عالم يعلم
وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته • وانما اقتبس
هذا الراى من الفلاسفة ، الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ،
وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع الى
السلوب أو اللوازم • والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا يعلم ، وبين
قول القائل : عالم يعلم هو ذاته ، أن الأول نفى الصفة والثانى أثبت ذاتا هى
بعينها صفة • أو أثبت صفة هى بعينها ذات ••• » (٣) •

ومن أسند من الكاتبيين تأثر المسلمين فى مشكلة الصفات بالجدل
المسيحى حول الأتانيم لا يختلف فى الجوهر عن ذلك الذى أسنده الى الفلسفة
الاغريقية ، لأن الجدل المسيحى حول الأتانيم أو غيرها من مسائل العقيدة
المسيحية تأثر بدوره بالفلسفة الاغريقية (٤) •

(١) « الحال » تعبير عن الوساطة بين الموجود والمعدوم • ويراجع النقاش حوله فى كتاب
(المواقف) للايجى فى المقصد السابع من المرصد الاول من المواقف الثانى •

(٢) الشهرستانى فى المصدر (ج ١ ص ٥٢) عند الكلام عن الواصلية أصحاب أبى حنيفة
واصل بن عطاء الذى كان أيام عبد الملك بن مروان وابنه هشام بن عبد الملك •

(٣) (ج ١ ص ٥٧) من المصدر السابق •

(٤) « سانتيلانا » فى منكراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية رقم (٢٦٠٤٢) فى قسم
المخطوطات بالجامعة المصرية : « فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الافلاطونية سارت فى الفكر
الأمم منذ نشأتها سريان الدم فى بدن الانسان • منها أخذ أرسطوطاليس ثم الاسكندرانيون
==

الجبر والاختيار :

والمسيحيون كجماعة دينية لها دين وعقيدة تقوم على عبادة الانسان لله وخضوعه له ، لا يد أنهم اختلفوا - كما اختلف اليهود وغيرهم من قبل - فى تحديد علاقة الانسان بالله .

اهى على نمط افناء المخلوق فى خالقه ، فما يجرى على يد المخلوق هو فعل الخالق ومظهر قدرته ؟؟

ام على نمط الاعتداد بالمخلوق مع تعظيم الخالق ، فالانسان مع كونه مخلوقا ومظهرا من مظاهر قدرة الخالق ، له استقلال وله ارادة واختيار : له تصرف ولكن فى دائرة اضييق مما لله الخالق ، وله مجاله وعالمه كما لله مجال وعالم ، ولكن مجال الانسان وعالمه اصغر مما لله ؟؟

ويغلب على الظن ان اليعاقبة من المسيحيين كانوا هم القائلين بالجبر .
لان مذهبهم الذى نسب اليهم ال امره الى ان يكون قريبا من مذهب اصحاب النص والتفويض ، واصحاب الاتجاه النصى او اصحاب موقف التفويض فى العقيدة ارتضوا موقفهم هذا ، لانهم خشوا ان تخطىء افهامهم الانسانية فيما كان منزلا من عند الله ان هم حاولوا شرحه وتفسيره ، ولذا رأوا من الأصوب ان يردوا ما لله الى بالوقوف عند حد التسليم والايمان به ، دون تدخل فى شرحه . وخشيتهم هذه من غير شك مظهر من مظاهر مبالغتهم فى الخشوع لله ، كما انها من ناحية اخرى تصور ضالة شخصيتهم او انعدامها بجانب الله . واذل ضعفت الشخصية او اوشكت على الانعدام فلا يكون موضوع الصديت فتدئ تصرف خاص بها ، ولا حرية واختيار فيما ينسب اليها من افعال .

كما يغلب على الظن ايضا ان المساطرة فى مقابل اليعاقبة هم اصحاب القول بالاختيار ، لان مذهبهم قائم على التاويل والميل العقلى ، وهم لهذا ادخلوا شخصيتهم فى فهم ما جاء عن الله وتحديد ما اراده منه ، فلهم وجود بجانب وجود الله ، و لهم تبعاً لذلك شرح فيما جاء عنه ، وخضوعهم لله ليس

نصيبا والفر من اصولهم . ومنها اخذ الالهيون من النصارى امهات اقوالهم فى التثليث والاقانيم والنفس الانسانية ويقانها بعد الموت ، حتى امتزجت باقوالهم امتزاج الصرة باللحم ومنها اخذ جم غير من المعتزلة - كثمامة وابى هاشم وغيرهما من حكماء الاسلام - اقوالهم .
من المحاضرة الثانية .

لدرجة الافناء أو ما يقرب من هذه الدرجة . وما يجرى فى الكون فى نظرهم ليس مصدره الله وحده على الاطلاق ، بل مصدره الله والانسان معا ، وان اختلفت دائرة كل منهما سعة وضيقا .

وربما لوجود جبريين بين فرق المسلمين يلغون شخصية الانسان ولا يعتقدون بوجوده فى علاقته بالله ، ولوجود اختياريين بينهم ايضا يقومون وجوده فيرون له حرية فى تصرفاته كما يرون له استقلالاً فى افعاله (١) ، ربما لوجود هاته الفرقة أو تلك يحكم بعض المعالجين للتفكير الاسلامى الالهى بتأثرهما بيمامة المسيحيين ونساطرتهم .

و « ماكس هورتن » قد أصدر بالفعل مثل هذا الحكم ، اذ ينص على ان « علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحي فى الشرق ، يؤكد قبل كل شيء الاختيار الانسانى ومسئولية الانسان الكاملة فى تصرفاته . . . ولما كانت ازمة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (رجال الاعتزال) رأوا من انفسهم لا محالة اتباعه ، ورأوا وجوب الأخذ به . لأجل هذا نشأت فكرة الاختيار فى المدرسة العقلية من مدارس علم العقيدة الاسلامية الذى هو علم الكلام » (٢) .

و « ماكس هورتن » هنا كما نرى فى عبارته هذه يصرح بأخذ المعتزلة عقيدتهم فى الاختيار من المسيحية فى الشرق ، لكنه لا يضيف اليها نصاً آخر يفيد تاثر الجبرية من المسلمين بالفريق الآخر من المسيحيين ، لأنه اذا كان اختلاط المسلمين بالمسيحيين هو وسيلة تاثر المعتزلة برأيهم فى الاختيار ، فيجب أن يكون من نتيجته أيضا تاثر جبريى المسلمين بجبريى المسيحيين ، لأن المسيحيين لم يكونوا جميعا من اصحاب الاختيار كما ذكرنا .

فهل هو يريد أن يضمن حكمه على النحو السابق القول بأن الجبر خصوصية للاسلام ، وأن الاعتقاد به بين المسلمين ناشىء عن عوامل محلية اسلامية ؟؟

ان كان هذا بعض ما يرمى اليه من حكمه هنا ، فقد بعد فيه من غير شك عن صفات الباحث الناقد ، التى اولها الحيادة وعدم التاثر بالعواطف فى الأحكام : فقد رأينا فى اليهود وقيمن قبل اليهود جبريين ، ولم يولد الاسلام

(١) تقدمت الاشارة فى هذا الكتاب للفرقتين الاسلاميتين التى تنزع احدهما للجبر والآخرى للاختيار .

(٢) فى كتابه « فلسفة الاسلام » ص ٢٠١ طبع ميونخ سنة ١٩٢٣ .

بعد الذى يجعل القول بالجبر خاصة له ! ايكون الاسلام فى نظره قد اثر قبل أن يوجد فى اليهود ومن قبلهم ، حتى وجدنا بين هؤلاء وهؤلاء جبريين؟؟ ان الأخذ بذلك يعبر عن منطلق غريب يختص به « ماكس هورتن » وحده .

على أن مصدر الاسلام مع ذلك وهو القرآن ، جمع مسح الآيات التى ظاهرها الجبر آيات أخرى تثبت المسئولية الفردية ، بعد أن تسند للفرد حرية واختيارا فى تصرفاته وأفعاله .

فوجود الجبر بين أقوام متدينة مختلفة فى أديانها وعقائدها ومختلفة كذلك فى أزمقتها ، يدل على أنه ظاهرة نفسية للجماعة الانسانية المتدينة على العموم وعلى أنه ليس خصوصية لدين معين . وإذا لم يكن خاصة لدين معين ، فما يقابله من عقيدة الاختيار لابد أن يكون من الظواهر النفسية العمامة للجماعة المتدينة أيضا ، لأنهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية . فإذا عثر المؤرخ الدينى على احدهما فى جماعة مؤمنة ، فلا بد أن يعثر عند التفتيش فى اعتقاداتها على الظاهرة الأخرى .

فاعتراف « ماكس هورتن » بناء على ذلك بوجود عقيدة الاختيار بين المسيحيين ، يتضمن الاعتراف أيضا بوجود عقيدة الجبر بينهم . وإشارته الى وجود الجبر بين المسلمين ، يتضمن لا محالة أيضا الإشارة الى وجود عقيدة الاختيار بينهم لا على أنها منقولة اليهم عن غيرهم ، بل على أنها من تطورات الاعتقاد فى جماعتهم .

ثم ايمتقد ماكس هورتن بعهد هذا : أن عقيدة الاختيار فى أساسها وتوجيهها خاصة من خواص المسيحية ؟ أم يرجع أن الفلسفة الاغريقية كانت من عوامل نضوج هذه العقيدة عند المسيحيين ؟ أو من عوامل لفت نظرهم اليها على الأقل؟؟

يغلب على الظن أنه يحتضن المسيحية ويعرص على أن تكون مسايرة للانسان فى تفكيره ، كشأن علماء العقيدة فى القرون الوسطى . أو أنه لا يرى فرقا بين شروح المسيحية ونصوصها ، أو شروح أى دين ونصوصه . وكأنه ينظر الى أن آراء شراح المسيحية تساوى من حيث قيمتها فى الحجة تفصيل الرسول وبيانه لما أجمل فى نصوصها . ويأخذ تبعا لهذا برأى النساطرة فى الأفانيم أو فى علاقة الانسان بالله مثلا على أنه تصوير للمسيحية المنزلة ، وليس تصويرا لمذهب خاص اعتنقه فريق من المسيحيين من بين مذاهب متعددة فى العقيدة المسيحية أوجدتها صنعة الانسان العقلية تحت تأثير عوامل انسانية أخرى .

وسواء اكان الباحث له تقليد علماء القرون الوسطى ، او عدم التفرقة بين شروح الدين ونصوصه ، وحمل الانسان المؤمن فيه ووحى له به . . . فانه بهذا او بذاك يبعد عن ان يكون بين مؤرخى الأديان او مؤرخى الفلسفة .

والى هنا نرى ان اثر اليهودية او المسيحية فى التفكير الاسلامى الالهى لا يعدو فى الغالب توجييه نظر المسلمين الى معالجتهم مشاكل ، تعتبر مشاكل كل جماعة انسانية لها دين وعقيدة .

اما الطريقة فى حلول بعض هذه المشاكل ، وان ردت الى المسلمين فى طى المسيحية..الفلسفة. على الأخص . . مع تاثيرهم بها فى بعض الأحيان ، فمصدرها فى النهاية فلسفة الاغريق ، كما لاحظنا ذلك مثلاً من مسألة الأتانيم .



المصدر الغربى

والفلسفة الاغريقية هى المصدر الثانى من مصدرى الثقافة غير الاسلامية ، التى يظن انها اثرت فى التفكير الاسلامى الالهى منذ الاختلاط ، او يدعى انها اثرت فيه . . . سواء اكان فى توجييه الى معالجة المشاكل التى عالجها ، او فى الحلول التى رآها لها .

وهى لم تصل الى المسلمين - سواء عن طريق الترجمة والنقل بوساطة السريان المسيحيين من نساطرة وبعاقبة (١) ، ام عن طريق اشتراك حملتها مع المسلمين فى احاديث الجدل مشافهة - كما تركها فلاسفة الاغريق انفسهم ، بل وصلت اليهم بعد ان عملت فيها عقلية اخرى غير العقلية الهيلينية (الاغريقية) . . . وهى عقلية العصر الرومانى ، التى كان لها طابع خاص ينسب اليها وتتميز به .

ولذا لم يكن ما وصل الى المسلمين منها كله للاغريق ، سواء فى النصوص او فى شروح هذه النصوص . كما لم يكن كله انتاج فترة واحدة او عصر واحد من عصور تاريخ الفلسفة ، بل يعد انتاج عصرين متلاحقين :

(١) النساطرة هم الكثرة : وتتليل ذلك يتضح مما فرقنا به بينهم وبين البعاقبة فيما سبق فى هذا الكتاب ، ومن انهم هم الذين يمثلون المذهب العظى فى المسيحية ، فمن اشتغل من المسيحيين بالفلسفة الاغريقية ، كانوا لهذا من النساطرة اكثر من قيرهم .

العصر الهليني ، والهليني الروماني • وكان طابعه لأجل ذلك طابعا مزدوجا أو مزيجا من طابعين مختلفين ، تبعاً لما كان بين العقليتين اللتين تناولتاها في عصرين متلاحقين من اختلاف في التوجيه وفي النظرة الى الحياة •

• والعصر الهليني أو الاغريقي : يقصد به الزمن الذي كان فيه التفلسف الغربي وفقاً على العقلية الاغريقية • وذلك منذ القرن السادس أو الخامس الى آخر القرن الرابع قبل الميلاد • وتقع فيه مدارس : الطبيعيين اليونانيين ، والاياليين والفيثاغوريين ، والسوقسطائيين • كما تقع فيه مدارس : سقراط ، وافلاطون ، وأرسطو ، والمشائين •

أما العصر الهليني الروماني : فهو تلك الفترة الزمنية التي تلت هذا العصر ، وتفلسفت فيها عقلية أخرى غير العقلية الاغريقية فيما خلفته هذه من تراث فلسفي • والعقلية الأخرى التي تفلسفت فيه ليست هي العقلية الرومانية وحدها ، كما يعطى ظاهر التعبير بـ « العصر الهليني الروماني » ، بل هي عنوان على كل عقلية متفلسفة جاءت بعد العقلية الاغريقية في العصر التالي لعصر الاغريق : فجانبا عقلية الرومان تفلسفت هنا عقلية مصرية وأخرى سورية ، وبمعنى أعم عقلية شرقية • فالعصر الهليني الروماني هو اذن الزمن الذي تفلسفت فيه العقلية الانسانية في ظل الامبراطورية الرومانية ، فيما تركه الاغريق للانسانية من تراث فلسفي • ويبتدىء من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن السادس في بيزنطة وروما • والى منتصف القرن السابع في الاسكندرية ، والى القرن الثامن في سوريا والعراق في مدارس : الرها ونصيبين وانطاكية ، اى الى عهد الترجمة والنقل عند العرب •

وتقع في هذا العصر مدارس : الرواقية ، والابيقورية ، والشكاك ، والفيثاغورية الحديثة ، والافلاطونية الحديثة ، والافلاطونية الحديثة ، ومدرسة الاسكندرية الفلسفية •

ولكل من العصرين الاغريقي والهليني الروماني طابعه وخصائصه ، كما اشرنا الى ذلك • والوقوف على خصائص العصرين وقوف في الجملة على خصائص الفلسفة التي وصلت للمسلمين قبل أن تتفلسف فيها عقليتهم ، وقبل أن تتخذ منها موقفا مرديداً بين القبول والرفض لها (١) •

(١) تكرر هذه الخصائص على وجه الاجمال ، بذكر طابعي العصرين اللذين مرت بهما الفلسفة الاغريقية الى أن وصلت الى المسلمين ، يلقي ضوءاً على موقف العقلية الاسلامية من آراء الاغريق ، وعلى الاخص فيما تسميه الفترة الأولى من فترات التفلسف الاسلامي في المرحلة الثانية ، وهي مرحلة ما بعد الاختلاط •

طابع العصر الاغريقي :

الفلسفة الاغريقية لم تكن ابتكارا لفلاسفة الاغريق ، بل كانت بالاحرى انتزاعا واختيارا مما كان لديهم من ثقافة قبل عهدهم بالتفلسف ، اذ التفلسف عندهم هدف اول الامر الى التخلص من سلطان طائفة معينة ، هي طائفة الكهنة او ارباب المعرفة الدينية ، كما هدف بالتالى الى التخلص من قداسة تعاليمهم ووجوب الايمان بها كما تلقى على الشعب وتلقن له ، وذلك عن طريق وضعها موضع النقد وتحت ميزان العقل الانساني ، فما أيدته العقل منها عد من ضروب الفلسفة ، وما لم يرجح لديه بقى فى حيز الاساطير الدينية . فصلة الفلسفة الاغريقية بثقافة الاغريق الدينية وبمعارف الكهنة فيهم صلة وثيقة ، وتاثر تلك بهذه امر واضح . على معنى ان فلسفة الاغريق احتوت على عناصر من ثقافة الشعب الاغريقي ، بعد ان قوم العقل الفلسفى هذه العناصر واستخدم فى تقويمها معايير وضعها هو نفسه للتمييز بين المنطقى وغيره منها .

ولهذه الصلة بين فلسفة الاغريق وثقافة الشعب الاغريقي الدينية ، نعثر فى الفلسفة الاغريقية على عناصر الديانات الشعبية البدائية التى كانت للمعقيدة الاغريقية قبل التفلسف وفى زمنه . وعقيدة الاغريق كانت أدخل فى معنى البدائية من أية ديانة شرقية صاحبها فى الوقت .

وأهم هذه العناصر التى تعد طابعا للديانة البدائية على العموم : عنصر اعتقاد التعدد فى مصادر التأثير فى الكون وفيما يجرى فيه من أحداث

ومعنى ذلك أنه يعتقد أن المؤثر فى الكون متعدد وليس واحدا . . . هو كثير مختلف ، موزع بين قوى طبيعية أو أخرى مجردة عن مشخصات الطبيعة . لكن اذا عثرنا على عنصر التعدد هذا فى الفلسفة الاغريقية ، عثرنا عليه فى صورة تغاير ما يكون عليه فى الديانة الشعبية : عثرنا عليه مصقولا ، أو بعبارة أخرى عثرنا عليه خفيا مستورا . اذ الفرق بين فلسفة وديانة شعبية ليس فى ذات العناصر التى تكون فى كل منهما ، بل فى الصورة التى تبسود فيها هذه العناصر ، تبعا للفرق بين العمل العقلى الذى هو أساس الفلسفة والتصور الخيالى البدائى الذى هو أساس المعقيدة الشعبية .

فنسبة التأثير فى أحداث الكون الى عقول الأتلاك – كما يراه بعض فلاسفة الاغريق فى الصلة بين عقل القمر وعقل الانسان – ينبئنا عن اثر المعقيدة الشعبية اليونانية فى الفلسفة الاغريقية . فالعلة الاولى ليست هى وحدها المؤثرة فى الكون فى نظر هؤلاء الفلاسفة ، بل بجانبها قوى أخرى

لها التأثير فيه أيضا - وهي تلك العقول التي تحرك الأفلاك ، وهي متعددة مختلفة المنازل والراتب . غير أن العقيدة الشعبية اذا عبرت عن مصادر التأثير هذه بالآلهة ، عبرت عنها الفلسفة بالعقول . والاختلاف بينهما اذن فى التعبير فقط ، لكنه ينبىء من جهة أخرى فى مجال التطور الفكرى عن الفرق بين تصور انسانى بدائى وتلكير منطقى .

وجعل « النار الهيرقليطية » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية ربما يعتبر اثرا من آثار تقديس « النار » على العموم فى الديانات الشرقية ، وقد تسرب كثير من رسومها الى الاغريق عن طريق الاختلاط بين الشرق والغرب فى القديم ، وربما يعد اثرا لما عرف فى القصص الدينى للشعب الاغريقى من انه كان يؤله « النار » .

وعلى كل حال ، فالرأى الفلسفى القائل بجعلها أصلا للعالم ذا صلة وثيقة بتقديسها فى الديانات القديمة .

وجعل « العقل الايليانى » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية أيضا ربما كان نتيجة لتقديس « النفوس » . وقد كان تقديسها أصلا لعقيدة التالىه فى الديانات البدائية (١) .

وكما أن تأثر الفلسفة الاغريقية بالعقيدة الشعبية اعتبر طابعا خاصا بها ، كذلك مما يعد طابعا تميز به أيضا أن التفلسف الاغريقى فى بدء أمره كان فى موضوعات متفرقة لم يقم على منهاج موحد ، ولم يراع التنسيق فى خطواته . وربما من أجل ذلك ، كانت نتائج بحث موضوع فيه تناقض نتائج بحث موضوع آخر عند الفيلسوف الواحد . وأصحاب « النظام الفلسفى System » - وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطو - كان لتفلسفهم هذا الطابع أيضا ، ولم يفتهم أنهم اعتمدوا على فكرة واحدة فى جميع خطواتهم فيه . وسبب ذلك أن الفيلسوف الاغريقى فى معالجته لموضوع ما ، ربما تأثر فيها بأقوال بعض السابقين عليه ، فإذا حاول معالجة موضوع آخر تأثر بأقوال أخرى لبعضهم أيضا . ولو نظمت هذه مع تلك ، استحال أن تتكون منها جميعا وحدة منسجمة ، مع أنه تأثر بكل النوعين وبدا تأثره هذا فى معالجته الفلاسفية لكل من الموضوعين .

(١) يرى « هند » العالم الالمانى ، فى كتابه « علم النفس للجماعة » فى الجزء الخامس طبع Kroener بليبزج سنة ١٩٢٢ : أن تقدير النفوس أساس التالىه فى العقائد البدائية .

ويبدو هذا الطابع ، وهو طابع عدم الانسجام ، فى تفلسف افلاطون .
وأرسطو أكثر وضوحا منه فى تفلسف غيرهما . وذلك لأن « نظامهما »
الفلسفى عبارة عن محاولة عقلية واسعة النطاق قصد كل منهما أن يدخل فيها
وحدات التفلسف الاغريقى السابقة عليه . وقد استعان كل فى تحقيق محاولته
بفكرة عرفت به وعرف هو بها

فاستعان افلاطون بفكرة « المثال » .

« الصورة والمادة » .

بينما استعان أرسطو بفكرة « التطور » ، أو بما يسميها كذلك بفكرة .

وهما وإن نجحا فى الجمع بين الفكر الفلسفى السابقة عليهما ، لكن لم
يبلغ نجاحهما فيه حد صهر التراث الفلسفى الماضى كله وإخراج وحدة منه ،
متسقة فى جوهرها وفى داخلها كاتساقها فى شكلها ومظهرها . لأن هذا
التراث الفلسفى الاغريقى ينسب الى عدة مدارس مختلفة ، قامت على أسس
ربما تكون متباينة فى نظرتها الى الحياة ، وفى تقديرها للعالم .

فقد كان من هذا التراث :

الاتجاه الطبيعى : وهو ذلك الاتجاه الذى يقوم الطبيعة ويقدر وجود
المادة ، ولذا يحكم ببقاء العالم وأزليته كما يحكم بقدمه . . . فى مذهب
ديمقريط ومذهب البيوتانيين قبله .

وكان منه الاتجاه الالهى : الذى يعترف بما يعد الطبيعة ، وهو ذلك
الاتجاه الذى ينقل مصدر هذا العالم المشاهد فيما هو خارج عنه . . . ويمثله
مذهب الايليين وسقراط .

وكان منه الاتجاه الصوفى : وهو الذى يرمى الى التقليل من قيم العالم
الحسى أو إنكارها ، ويحمل النفوس من أجل تلك على الهرب منه ، والفرار
الى عالم آخر يرى فيه السعادة التامة والحرية المطلقة لها ، بعد أن كانت
مقيدة بقيود المادة فى هذا العالم وشقية بها . . . ويصوره مذهب
الفيثاغوريين .

وكان منه الاتجاه المنطقى ، أو الاتجاه الانسانى : وهو القائم على
اعتبار الانسان وتقويمه فى كسب المعرفة ، وجعل عقله معيارا لاختبار

الحقائق ٠٠٠ ومذهب سقراط ، والسوفسطائيين قبله ، مع ما بينهما من
تفرق ، يحكيان هذا الاتجاه .

فتأثر الفيلسوف بهذه المدارس المتنوعة والاتجاهات المختلفة ، لا بد أن
يبرز في إنتاجه مهما قويت شخصيته . وبقدر تعدد المدارس الفلسفية المختلفة
التي يتصل بها الفيلسوف في تفلسفه ومعالجته العقلية ، يكون اختلاف الأثر
وتعدد جوانبه فيها .

وكل من افلاطون وأرسطو حاول أن يهضم في « نظامه » كل ما سبق به
من آراء ، رغم تعددها واختلافها . ولتعدد تلك الآراء واختلافها ٠٠٠ نجد في
إنتاجها الفلسفي ما يصور أثر المدارس الفلسفية السابقة عليهما :

فأفلاطون ، مع كونه الهيأ ، غير صريح في القول بتقديم العالم
أو بحدوثه . وهو ينزع إلى التصوف ، ومع ذلك يلقب بصاحب « الكليات »
في المنطق ، مع أن التصوف يعتمد على البصيرة والمنطق يعتمد على العقل :

وأرسطو موحد ، يقول : بأن واجب الوجود واحد ، ومع ذلك يصحح
قدم العالم ويؤمن بأبدية النفوس ، الأمر الذي يقتضى تعددا بين القدماء .
وهو صاحب « الأورغانون » ، ومنظم « معيار » الفكر بتنظيمه المنطق
الصوري ، ومع ذلك يدعون لدعوى تأثير عقل القمر في عقل الإنسان ، وبصلة
العقل المستفاد بالعقل الفعال على وجه أن أحدهما قابل والآخر فاعل .

ومعرفة هذا الطابع للفيلسوف الإغريقي ، وهو طابع الجميع ، من شأنها
أن تسهل مهمة الباحث الذي يحاول التفتيش فيه على رابطة أو روابط تؤلف
بين فيلسوف وآخر من فلاسفة الإغريق وتوفيق بينهما . فسيكثر حتما في
تفلسفهما على رابطة فأكثر تجمعهما . كما قد تقدم إليه الأدلة للحكم عليهما
بعد الاختلاف .

وعمل المدرسة الأفلاطونية الحديثة من بين مدارس العصر الهليني
الروماني على الأخص ، كان لا يتعدى اختيار ما يلائم بعضه بعضا من تفلسف
الإغريق . وعندما بدت في فلسفة المدرسة مشابهاة بين أفلاطون وأرسطو ،
لم تكن هي مختلفة في نسبة آراء لواحد منهما لم تكن له : محاولة بذلك إظهار
عدم الاختلاف بينهما : مع أن الاختلاف في النسبة كان رغبة منشودة في
اتجاهها ، ولم يكن منها في واقع الأمر أكثر من « انقصاب » من فلسفة كل
منها . وفلسفة كل منهما لما تقدم ، تعطى حتما وجه الشبه والملازمة ، لأنها

جمع لشتيت الآراء المختلفة مهما قيل فيها من اتساق وتآلف ، وكل ما عمله الواحد منهما في هذا الشتيت لم يكن الا محاولة ايجاد وحدة منه لم تبلغ حد الانسجام والتآخي : فأرسطو ، مع براعته ودقته في هذه المحاولة ومع عمقه فيها أكثر من أستاذه أفلاطون ، مؤمن موحد وملحد زنديق ، منطقي تجريبي وزاهد متصوف ، ينكر البعث ويقول به .

وبعض مؤرخي الفلسفة الاغريقية ، لأنه غفل عن هذا الطابع ، أتى بعدة مصاومات لرفع ما يبدو في فلسفة أفلاطون أو أرسطو من تناقض وتضارب . وكان قوام هذه المحاولات انكار نسبة بعض الآراء الى الفيلسوف ، أو العمل على تقليل الهوة بين الرأيين المتضادين بوضع رأي منهما في فترة من حياة الفيلسوف ووضع الرأي الآخر في فترة أخرى سابقة أو لاحقة للفترة التي عينت أولا . لكن الواقفون من المؤرخين على هذا الطابع للفلسفة الاغريقية ، وهو انه تفلسف متأثر بعدة عوامل مختلفة لا تكون وحدة منسجمة ، لا يحاولون هذه المحاولة ، بل يجعلون قيمة تفلسف الفيلسوف فيما وراء الانسجام والتآلف لأنه غير موجود في واقع الأمر ، يجعلونها في التصديده أو التعبير ، في صياغة العبارات الفنية ، وهي العبارات الاصطلاحية .

فالفلسفة الاغريقية كما تشتمل على عنصر الوثنية في صورة مقنعة غير صريحة وهو عنصر اعتقاد التعدد في مصادر التأثير : تشتمل أيضا على تضارب خفي مستور ، أو على عدم انسجام تام بين الفكر والآراء التي جاءت نتيجة لبحوث في موضوعات مختلفة ، أو كانت جمعا لاتجاهات فلسفية متعددة .

طابع العصر الهليني الروماني :

لهذا العصر ثلاثة اطوار ، أو تقع فيه ثلاث فترات يتميز بعضها عن بعض . وان كان لها جميعا طابع عام ، هو طابع العصر كله :

الطور الاول : من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن الاول قبل الميلاد أيضا . وتقع فيه : الرواقية ، والابيقورية ، ومدرسة الشكاك ، وبداية مدرسة « الانتخاب والتوفيق » Fklektizismus .

الطور الثاني : ويمتد من منتصف القرن الاول قبل الميلاد الى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، وطابعه « الانتخاب والتوفيق » : الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة والتوفيق بين بعضها بعضا أو بينها من جهة وآراء

أخرى نينية أو تصوفية من جهة أخرى . كما يتميز بالعمل العلمي في كتب
القدامى من مؤسسي المدارس الفلسفية الاغريقية عن طريق شرحها والتعليق
عليها .

وفي هذا الطور دخل التصوف الديني الشرقي في عناصر « الاختيار »
مع الفلسفة الاغريقية . وتقع فيه « الرواقية المتأخرة » ، والفيثاغورية الحديثة ،
والإبيقورية المتأخرة ، والفلسفة الهلينية اليهودية (قبلون الاسكندري
أو اليهودي) . والفلسفة الهلينية اليهودية هي النوع الفلسفي الذي اشتبكت
فيه آراء الاغريق مع العقيدة اليهودية عن طريق التوفيق بين الطرفين ، بامالة
أحدهما بالشرح نحو الآخر أو بتأليف يجمع فيه بينهما .

الطور الثالث : ويمتد من منتصف القرن الثالث بعد الميلاد الى منتصف
القرن السادس في بيزنطة وروما ، والى منتصف القرن السابع بعد الميلاد في
الاسكندرية . ويمثل سيطرة الافلاطونية الحديثة ، وقيام مدرسة الاسكندرية
وتطورها .

فالأفلاطونية الحديثة : لا تعدو اذن أن تكون حلقة من حلقات العصر
الهليني الروماني . وهي آخر حلقة فيه على وجه التحديد بناء على رأى بعض
مؤرخي الفلسفة ، أو هي الحلقة السابقة على الحلقة الأخيرة فيه بناء على
رأى بعض آخر . ووقعها في هذا العصر يعطيها طابعه وخصائصه ، وتبد
امتاز بأنه لم يكن عصر انشاء بل كان عصر عود على قدم : امتاز بأن العقلية
المتفلسفة فيه لم يكن لها استقلال في الانتاج الفلسفي ، فتفلسفها كان قائما
على ما خلفه رجال العصر الاغريقي ، وهو العصر السابق عليه . وعمل
الفلاسفة فيه كان عبارة عن « انتخاب » من المدارس الفلسفية السابقة ،
و « مزج » العناصر المنتخبة بعضها ببعض ، أو شرح وتعليق على كتب القدامى
السابقين ، وبالأخص على ما لأفلاطون وأرسطو :

وقد مالت الرغبة في « الانتخاب » الى الأخذ من التصوف الشرقي ،
وضم بعض عناصره الى الفلسفة الاغريقية . وظهرت هذه الرغبة بالأخص في
الطورين الثاني والثالث لهذا العصر .

فتفلسف رجال الافلاطونية الحديثة بناء على هذا دار في مدارس
الفلسفة الاغريقية ، والتصوف الشرقي . وطابعه يتمثل في « الانتخاب » من
تلك المدارس ، أو منها ومن التصوف الشرقي . كما يتمثل في الشرح والتعليق
على كتب القدامى .

وإذا قلنا : ان تفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة كان يدور في مدارس الفلسفة الاغريقية ، فمعنى ذلك اننا نعثر في هذا التفلسف على خواص الفلسفة الاغريقية : نمثر فيه على آراء قد تكون مخالفة للديانات السماوية : اليهودية ، والمسيحية . لأن اساس هذه الآراء هي تلك العناصر البدائية للعقيدة الشعبية ، التي من بينها الاعتقاد بتعدد مصادر التأثير في الكون .

وإذا قلنا : ان طابعها « الانتخاب » ، فليس بالغريب ان نجد ما مزيدا من الافلاطونية والفيثاغورية ، والارسطوية ، والرواقية ، والتصوف الشرقي وهي في الواقع تمثل كل هذه المدارس ، وكل الاتجاهات الثقافية ، ما بين انسانية ودينية ووثنية .

وقد وصلت الافلاطونية الحديثة الى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية في المشرق الأدنى ، وهي تجمع كل هذه العناصر . لكنها وصلت اليهم مغلفة بغلاف آخر ، وصلت اليهم وقد علتها مسحة صوفية شرقية ، وفيها تأييد « لوحدة » « الأول » ، وبساطته . ولهذا سر بها المسلمون اول الأمر ، وقدروا فيها « عصمة الحكمة » . ومن أجل ذلك ايضا استبعدوا ان يكون لحكام الاغريق مقصد يتعارض مع الاسلام ، ما داموا قائلين « بالوحدة » وما داموا يرون الزهد وسيلة لسعادة الانسان ، وان اعطى ظاهر عباراتهم ما يفيد هذا التعارض في بعض الأحيان . ولأنهم استبعدوا هذا المقصد من الاغريق حاولوا ان يوفقوا بين افلاطون وارسطو عندما تبدو بينهما معارضة ، كما حاولوا التوفيق بين فلسفتها من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان اعطى ظاهر النصوص في الجانبين نوعا من التضارب بينهما .

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من ان التضارب بين الآراء كان من خصائص الافلاطونية الحديثة ، وقد كان خاصة للفلسفة الاغريقية قبلها . كما لم يدروا ان « واحدها » الذي جاءت به معطل غير فاعل . ولم يدروا أخيرا ان في صوفيتها تطرف ، فضلا عن انها اخلطت بوثنية الديانات البدائية في صورة فكرية زائفة ، في صورة مصقولة حلبيها سمة العقل ، ولها طابع التعليل المنطقي .

ويجدر بنا ان نتحدث عن الافلاطونية الحديثة في شيء من التوضيح والوضوح ، لأن عمل من يسمون بفلاسفة المسلمين قام في الغالب على تعاليمها ، كما ان العقلية الاسلامية بوجه عام اتخذت من هذه التعاليم بالذات مواقف مختلفة .

وإذا أردنا أن نقف على تطور الاتجاه الميتافيزيقي من اتجاهات هذا
الفيلسوف الأفلاطوني الحديث ، لأنه هو الذى يعيننا الآن ، كان من الأوفق أن
نتابع المؤرخ الفيلسوف ايبرفيج Ueberweg (١) فى عرضه له ، لحدائثة بحثه
عن هذا المذهب ودقته فى ذكر الروابط بين تياراته المختلفة .

وايبرفيج قد نحا فى عرض هذا الاتجاه الميتافيزيقي منحى خاصا
به : إذ جعل القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد الفترة الزمنية التى وقعت فيها
مراحل تطوره ، كما اعتبر منتصف القرن الرابع نهاية لمدرسة الأفلاطونية
الحديثة بوجه عام ، بينما غيره جعل امتدادها الى منتصف القرن السابع .

والفترة من منتصف القرن الرابع الى منتصف القرن السابع اعتبرها
تاريخا لمدرسة أخرى سماها «مدرسة الاسكندرية» ، وجعلها خلفا للأفلاطونية
الحديثة على التراث الفيلسفي فى هذه المدة ، لكن مع اختلاف فى اتجاهها
يغايير اتجاه سابقتها : فبعد أن كان اتجاه الأفلاطونية الحديثة مركزا فى
الناحية الميتافيزيقيه من الفلسفة الاغريقية ، أى فى اتجاه ربما يتناظر مع
المسيحية (٢) ، أصبح اهتمام مدرسة الاسكندرية الفلسفية متجها الى بحث

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » : اخرج Dr. Karl Praechter استاذ الفلسفة
بجامعة Halle ، طبع برلين سنة ١٩٢٦ ج ١ .

(٢) إذ ان الأفلاطونية الحديثة كانت ترمى الى ايجاد وحدة من عناصر الفلسفة الاغريقية
ومن الديانة الاغريقية والديانة الشرقية . ولهذا كان افلوطين - مؤسس هذه المدرسة - يتمتع
بنظرة احترام شعبية فوق تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين . من غير شك لابد ان يوجد تنافر
بين الوثنية التى اختلطت بالفلسفة الاغريقية الالهية ، وبين المسيحية .

والاشتغال على العموم بالناحية الميتافيزيقيه فى الفلسفة مظنة لقيام عداء ، او مظنة
لاستمراره بين الدين والفلسفة . لأن رسالة الدين - وغايته الاولى تقديس الاله وتمكين هذا
التقديس من نفوس المعتقدين به - تعنى بتفصيل ناحية الاله المعبود ، أكثر من عنايتها مثلا
بتفصيل طبائع الانسان او المخلوقات او الوجود كله ، والفلسفة الالهية عرض مفصل ايضا
للاله ولكنه عرض لأراء الانسان فيه ، لا آراؤه هو فى ذاته كما عليه الحال فى الدين . ومن
شان التفصيل فى القول ان لا يدع مجالاً للاحتمال ، إذ الاحتمال نتيجة للاجمال أو الابهام .
وإذا انقطع مجال الاحتمال ، أو كاد ، فالأراء المنفصلة من طرفين مختلفين هى شئ واحد ان قام
بينهما تعارض لم يكن من السهل رفعه ، لأن التاويل - فى الغالب - هو طريق هذا الرفع .
والتاويل لا يكون الا حيث يوجد الاحتمال ، والاحتمال لا يكون - كما اثرننا - عند التفصيل
والتحديد . وليس هناك من ضمان فى الا تعارض آراء الاله فى نفسه - التى يعرفها الناس
عن طريق الوحى - مع آراء الانسان فيه ، حتى على فرض أن آراء الاله فى نفسه تناولها
الانسان بالتعبير عنها ، فذلك لا يضمن عدم تعارضها مع آراء الانسان التى ابتدعها فى
تحديد الاله .

العلوم الرياضية والطبيعية من جهة ، مع كبت الناحية الميتافيزيقية او مع اهمال دراستها على الأقل من جهة اخرى ، ولهذا سادت الملامة بين اتجاهها واتجاه المسيحية . وربما كان التقرب من الدين ورجاله هو العامل فى تعديل اتجاهها فى البحث وتحويله من الناحية الالهية الى العناية بالعلوم الرياضية .

كما ان من الفوارق بين المدرستين فى نظره ان الانتصاب والمزج كان يغلب على عمل رجال الأفلاطونية الحديثة ، بينما كان الشرح للكراء الفلسفية هو المسيطر على رجال مدرسة الاسكندرية .

ويضم شروح مدرسة الاسكندرية لكتب القدامى - وبالأخص لكتب أفلاطون وأرسطو - الى شروح المدارس السابقة عليها فى عصرنا الهليني الرومانى هذا ، تكون أنواع الشروح التى شرحت بها كتب القدامى ووصلت الى المسلمين ثلاثة :

شروح المشائين فى الفترة الثانية من فترات هذا العصر : وفى مقدمتها شروح الاسكندر الأفروديسى (١) .

(١) Alexandaros von Aphrodisias من مشائى الفترة الثانية من فترات العصر الهليني الرومانى (من منتصف القرن الاول قبل الميلاد الى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، أى قبيل الأفلاطونية الحديثة) .

وقد تولى كرسى الفلسفة المشائية بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ بعد الميلاد فى اثينا . وكان من أشهر شراح كتب أرسطو ، ومن أجل ذلك لقب من المتأخرين بأرسطو الثانى ، ومن شروحه الباقية للآن : شرحه للتحليل الاول أو القياس ، وطوبيقيا أو الخطابة ، وما بعد الطبيعة . وقد ضاعت معظم شروحه لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية والنفسية .

ولم تأليفه كان يوضح تعاليم أرسطو فقط . ويؤيدها ضد الرواقية بالأخص . ونظراته الفلسفية قد تباير نظرات أرسطو مغايرة عظيمة : إذ أن أساسها لديه ذلك المذهب الطبيعى الذى يعرف بمذهب « Straton » . فمثلا الأمور الجزئية بالنظر الى اديراكنا سابقة على الأمور الكلية لم رأى أرسطو لكنها متأخرة عنها بالنظر الى الطبيعة ، أما الاسكندر الأفروديسى غيراها سابقة عليها بالنظر الى الامراك والى الطبيعة معا . كما انه متمسك بالمذهب الاسمى : فالعام فى نظره أو الكلى هو الذى لا وجود له الا فى اللذمن ، لانه نتيجة الانتزاع من الاشياء الجزئية ، وهو فى نظره الى العام على هذا النحو يمثل الطرف المتقابل لأفلاطون كما يتفق فيها مع Boetios . Ueberweg فى كتابه الفلسفة ج ١ ص ٥٦٤ - ٥٦٥) .

والقطبى يتحدث عنه (ص ٤٠ - ٤١ طبع السعادة سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م فى كتابه « اخبار الحكماء ») : « بانه كان فى زمن ملوك الطوائف بعد الاسكندر بن فيليبس ، وكان فيلسوف وقته . وشرح من كتب أرسطوطاليس الكثير ، وكانت شروحه يرغب فيها فى الأيام الرومية وفى الملة الاسلامية ، والى زماننا هذا (وهو القرن السابع الهجرى) عكس من يعنى

شروح رجال الأفلاطونية الحديثة : التى فى مقدمتها شروح فورفوروس الصورى . ووجود هذه الشروح بالذات لدى المسلمين ربما يفسر لنا : لماذا كان التوفيق بين الفلسفة والدين مهمة الفارابى وابن سينا .

وأخيرا شروح مدرسة الاسكندرية الفلسفية : روى فى الغالب شروح هرمس Hermeias ، ويحيى النحوى Joennes Philoqnos ، واصطفن الاسكندرى Stphanos Von Alexandria . ووجود هذه الشروح يعلل لنا : كيف بدت الفلسفة الاغريقية ، مع ما بقى فيها من عناصر الوثنية ، فى صورة دينية شرقية سماوية ، ولها نزعة زهدية تصوفية . كما قد يعلل لنا اقبال المسلمين عليها فى غير تحفظ واحتياط أول اتصالهم بها .

هنا ، فيما وصل للمسلمين من شروح كتب القدامى : شروح للمشائين اتباع أرسطو ، وأخرى لرجال الأفلاطونية الحديثة المنخبين من المدارس الفلسفية الاغريقية ، أو منها ومن الديانة الاغريقية الشعبية أو التصوف الشرقى .

والنوع الثالث من الشروح للمقريين أو الموفقين بين التراث الفلسفى الاغريقى والمسيحية ، من أصحاب مدرسة الاسكندرية الفلسفية .

بهذا الشأن . وقد شرح : كتاب السماع الطبيعى ، وكتاب البرهان ، وقاطيفوراس ، والشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٤) يُدرخ له بقوله : « هو من كبار الحكماء رأيا وعلمًا ، وكلامه أمتن ومقاله أرحم » . وأحق أرسطوطاليس وزاد عليه : فى الاحتجاج على أن البارى عالم بالأشياء كلها : كلياتها وجزئياتها ، على نسق واحدة وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير علمه بتغير العلوم ، ولا يتكثر بتكثيره .

وله كتاب فى « النفس » ، الذى فيه الى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة اصلا حتى القوة العقلية . وخالف استاذه أرسطوطاليس فى قوله : أن الذى يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هى القوة العقلية فقط ، ولذتها فى ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط إذ لا قوة لها دون ذلك فتحمس وتلتذ .

وهكذا يبدو الاسكندر الافروديسى فى نظر الشهرستانى مسلما : يقول بعلم الله بالجزئيات ، وبفناء النفوس ، ويجعله معارضا بذلك استاذه أرسطو معارضا صريحة .

هل وصل الاسكندر الافروديسى ووصلت تعاليمه للمسلمين على هذا النحو ؟ أم ان رغبة المؤلفين المسلمين فى أن يروا فى شيف موافقة « الحكماء » للإسلام فى رأيه ، قد اضفت عليه هذه الصورة ؟؟

الأفلاطونية الحديثة

هي - كما يقول المؤرخ الفيلسوف ايبيرفيج Ueberweg - محاولة فلسفية لاجتاد محيط عام يدخل فيه ما تنقل من الآراء الفلسفية والدينية الإغريقية أو الشرقية الاصل ، وكانت عنايتها بالجانب الالهي من هذه الثقافات المختلفة أكثر من غيره .

ولهذه المحاولة الفلسفية ثلاثة أطوار :

الطور الأول : ما تنسب المحاولة فيه الى مدرسة الفلوطين وتلميذه ثورفوريوس .

الطور الثاني : وقع فيه محاولة المدرسة السريانية ، وهي مدرسة جامبليكوس Jamblichos .

الطور الثالث : وهو ما تم فيه من صنيع مدرسة أثينا ، وهي مدرسة بلوتارخوس Plutarchos ، ومن بعده بروكلوس Proklos .



١ - مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوروريوس

أفلوطين المصرى أو الشيخ اليونانى (١) :

تقوم فلسفة أفلوطين على منهجين عقليين عرفا عنده : بالجدل النازل والجدل الصاعد .

واستخدم النوع الاول فى شرح « الطبيعة العليا » أو « الوجود الاول » ، كما شرح به صدور العالم عنه .

وفى شرحه للطبيعة العليا أو الوجود الاول ، انتهى الى أنه واحد على نحو خاص . ولهذا النحو الخاص به ، عرف هذا الوجود الاول فى المصطلحات الفلسفية بـ « واحد » أفلوطين .

(١) أفلوطين المصرى Plotinos ، ويلقبه الشهرستانى بالشيخ اليونانى . وقد عاش ما بين سنة ٢٠٢ ، ٢٦٩ م ، وهو الذى حول تعاليم الافلاطونية الحديثة بعد ان كانت آراء منتورة الى مذهب ، او هو الذى صاغها كتابة هذه الصياغة على الاقل .

وقد اتجه لتعلم الفلسفة فى سن الثامنة والعشرين ، ولكنه لم يجد من رجال جامعة الاسكندرية من يشبع رغبته العقلية ويحل أزمته النفسية سوى أمونيوس سكاس Ammonios Sakkas . وقد استمر متلميذا له حتى بلغت سنه تسعا وثلاثين سنة ، وفى هذه السن انضم الى رجال حملة القيصرية التى قادها Gordianos ضد الفرس فى سنة ٢٤٢ م . وابتغى من اشتراكه فيها ان يلم بالفلسفة الفارسية ، لكنه خاب فى امله عندما هزمت الحملة واضطر هو الى الهرب متجها نحو Antiocheia فى الشرق الاوسط كى ينجو بنفسه .

وفى سن الاربعين ذهب الى روما ، وهناك أخذ يدرس الفلسفة وابتدا بداية ضعيفة فيها ، ولكنه بعد فترة اخذ فى النجاح والشهرة حتى وصل الى حد كبير فيها . فكان يسمعه كثير من اعضاء مجلس الشيوخ الرومانى ، وكذلك القيصر Gallienus وزوجه Saloniara .

ولحسن علاقته بالحكام فى هذا الوقت وضع رسما لمدينة سعيده فى كمبرانين Kambanien فى ايطاليا ، على نمط المدينة الافلاطونية Nomoi ، وقرر ان يسكنها هو واتباعه بعد اتمامها . وقد وافق القيصر على ذلك مبدئيا ، لكن سرعان ما فهم من حاشيته بان افلوطين يريد ان يحقق مدينة افلاطون المثالية التى لم تتحقق منذ ستة قرون .

وزيادة على قيامه بالتدريس ، كان يقوم بالفتيا وابداء الراى فيما يعرض عليه من مسائل الحياة العلمية . وبعد ان اقام ستة وعشرين عاما فى روما رجع الى كمبرانين طلبا للراحة ، وهناك جاءت المنية .

وحتى بلوغه سن الخمسين كانت آراؤه التى يعرضها فى درسه ومجلسه غير مقيدة فى كتاب او رسالة ، وكانت لا تخرج عن الدروس التى تلقاها على أمونيوس سكاس فيما بين

وفى شرحه لصدور العالم عن الوجود الاول ، انتهى الى ان الموجودات جميعها بما فيها هذا « الوجود الاول » تكون سلسلة متصلة الحلقات وتمثل وحدة متماسكة . وقد تميز رأيه هنا لذلك بمصطلح فلسفى آخر هو وحدة الوجود .

اما الجدل التصاعدي فقد استخدمه فى شرح المشاكل الأخلاقية ، والنفسية ، وعلى وجه خاص فى تحديد سعادة الانسان . وهذا الجانب

الثامنة والعشرين والتاسعة والثلاثين من حياته . وعلى كل حال فجزء مهم من تدريسه كان عبارة عن قراءة لصوص من شروح افلاطون وارسطو لزعماء المشائين السابقين مثل : Aspasio ، والاسكندر الافروديسى ، مع اضافة مناقشته الخاصة وتقدمه الخاص اليها ، يفهم امونيوس .

وفى سن الخمسين فقط ابتدا - بناء على الطلبات الخارجية - يكتب اجاباته على مشاكل وقته ورسائله التى كتبت على هذا النحو تصور قريبا بين مدرسته وكتب ارسطو . وقد اصبحت هذه الرسائل بفضل تلميذه فورفوربيوس مراجع تاريخية يتعرف منها المؤرخ اليوم اراء افلوطين، اذ قد نظمها بجمع المتناسب منها بعضه مع بعض وتقديم السهل على الصعب وجعلها ست مجموعات حسب العادة المحببة الى نفسه باتخاذ العدد ستة او تسعة شعارا مقدسا له . لكنها مع ذلك لا تخلو من صعوبات ، لما فيها من اسقاط علامات الكتابة ولما فيها من تركيز الافكار (اذ يقال ان افلوطين لم يقرأ ما كتبه مرة ثانية لمرض عينيه) .

وفى هذه الرسائل تناول افلوطين المسائل الرئيسية لمذهب الانلاطونية الحديثة ، مفصلا منها النواحي الميتافيزيقية والدينية (الشعبية) النفسية والاخلاقية . كما اضاف الى هذه المسائل فى رسائله مسائل اخرى اختص بابرارها ومناقشتها .

وايبرفيج Ueberweg يقول فى كتابه السابق : ان افلوطين يعد من كبار الفلاسفة القدامى . لكن البحث التاريخى حتى الان لم يعط العناية الكافية لتحديد صلوات آرائه بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتأخرة . كما لم يعن بالتتابع الزمنى لرسائله وعلاقتها بدروسه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسى فى فن الكتابة على العموم . ولان هذا هو موقف البحث التاريخى التحليلى من افلوطين وفلسفته ، جاء حكمه عليه مبالغاً فيه .

اما علاقة رسائله وكتاباتة بتطوره النفسى والعقلى : فعندما بلغ التاسعة والخمسين كانت له احدى وعشرين رسالة ، ولما بلغ الخامسة والمستين ضم الى هذا العدد اربعا وعشرين رسالة اخرى ، وفى الايام الباقية من حياته كتب باقى رسائله .

و « فند » الفيلسوف الالمانى والعالم النفسى قسم حياة افلوطين العلمية ، بناء على اخبار تلميذه فورفوربيوس ، الى ثلاثة اقسام :

من سنة ٢٥٢ - ٢٦٢ : عده فيها افلاطونيا .

ومن سنة ٢٦٢ - ٢٦٨ : جعله ارسطوطاليسيا .

ومن سنة ٢٦٨ - ٢٦٩ : نظر اليه على انه رواقى .

(تاريخ الفلسفة : Ueberweg ، ج ١ ص ٥٩٩ - ٦٠٩) .

الأخلاقي، والنفسى لا يعنينا هنا في عرض فلسفة أفلوطين ، ما دمنا قد قصرنا
العرض على الجانب الإلهي منها .

واحد أفلوطين :

واحد أفلوطين (١) هو اصطلاح فلسفى أراد مؤرخو الفلسفة أن يعبروا
به عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات ، التى سماها أفلوطين بالأول مرة
وبالطبيعة العليا مرة أخرى ، لأنه الوصف الذى كان ملقنا لنظرهم من بين
الأوصاف التى حدد بها أفلوطين أول الموجودات عنده . فوحدة الأول فى
نظره لا يعنى بها أن يكون واحدا فى واقع الأمر فحسب ، كما هو المتبادر من
الوصف بها ، بل قصد مع ذلك أن يكون أيضا واحدا فى التصور ذهنى .

والطبيعة العليا ، أو « الوجود الأول » عنده اذن واحد من كل وجه :
واحد فى الواقع ، وفى التصور ذهنى . والكثرة لا توجد فيه بأى اعتبار ،
كما أن التركيب لا يتطرق اليه بأى وجه من الوجوه ، وهو لهذا بسيط كل
البساطة ، كما هو واحد فى الذات وحدة مطلقة .

ولأنه واحد من كل وجهه ، لا يوصف فى نظر أفلوطين بوصف يقتضى
تكررا فيه . فلا يقال عنه : هو عقل ، كما لا يقال : هو معقول ، أى موضوع
لعمل العقل : إذ وصفه بأنه عقل يقتضى أن يتصور الانسان هناك فى دائرته
ومرتبته معقولا معه ولو كانت ذاته هى ذلك المعقول ، لأن كون ذاته معقولا
له . . . ان رفع التكرار فى واقع الأمر فى مرتبته لا يرفعه فى التصور ذهنى
لها . فالعقل أمر اضافى ولذا يستلزم - ذهنا - معقولا معه . فوصف الأول
بالعقل يوجد فى دائرته اذن تكررا . كما أن وصفه بأنه معقول يقتضى التكرار
فيه أيضا للسبب نفسه ، إذ كون الشيء معقولا يقتضى أن يكون هناك عقل ،
حتى ولو كان هو نفسه العقل ، أى ولو كان الشيء الذى هو عقل بعينه موضوع
المعقولة لنفسه .

فأفلوطين لحرصه على وحدة « الاول » فى الموجودات وحدة مطلقة ،
حرص على أن يبعده فى تصور الانسان له . مما يجلب اليه كثرة مسا ولو

(١) تعتمد فى هذا العرض لآراء أفلوطين على كتب تاريخ الفلسفة : Windelband,
.Messer, Ueberweg.

بالاعتبار . ولهذا يقول عنه « هو فوق (١) الوجود وفوق الفكر » ، أى وراء ما يتخذ موضوعا للفكر من الوجود كما أنه هو نفسه ليس فكرا ، فليس معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل .

كما لا يصفه بأنه جوهر ولا بأنه عرض ، لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية . فوصفه بأنه جوهر يستلزم تصور الذهن لعرض معه إذا ما تصوره جوهرًا لأن الذهن لا يقف عندئذ على تصور أنه جوهر فقط بل يندفع لتصوير مقابله معه وهو العرض . وذلك من غير شك يقتضى تكثرا فى مرتبته ، والفرض أنه واحد من كل وجه : فى الواقع وفى التصور ، على معنى أن الذهن لا يتصور فيه كثرة بحال إذا ما تصوره ، وكذلك رصفه بأنه عرض يقتضى نفس الكثرة فى دائرته ، للملة نفسها .

لكن مع تشدد أفلوطين فى عدم وصف أول الموجودات عنده بأى وصف يؤدي الى ازعاج وحدته ، نراه يصفه بأنه خير . ولو سألته عما يؤدي اليه وصفه الاول بأنه خير من التكثر الاعتبارى على الأقل فى ذاته ، لأجابه : بأنه يصفه بالخير لا على معنى أن الخيرية وصف قائم به ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته . فليس هناك فى مرتبته الا الخير ، وذاته وخيريته شئ واحد .

لكن جوابه هذا لا ينفى الكثرة الاعتبارية فى ذات الاول بسبب وصفه بأنه خير ، ولم يزل شرحه لاوله يتضمن لذلك نوعا من التضارب : فهو يحرم مرة وصفه بأى وصف يؤدي الى تكثره ، ويستبجح لنفسه مرة أخرى وصفه بما يؤدي الى ذلك . وبينما نراه من أجل حرصه على وحدة هذا الاول يسلك طريق السلب (٢) فى شرحه ، على معنى أنه بخلاف ما يتصور الانسان فى جانبه من صفات ، يعتمد هنا فيصفه بطريق ايجابى ويحكم عليه بأنه خير .

وربما كان فى تعقله بالأفلاطونية ورغبته فى الأخذ بأرائها ، ما يوضح لنا سر هذا التضارب عنده فى شرحه لأوله . إذ الأفلاطونية جعلت من بين « المثل » مثلا أعلى وأكمل : وهو مثال الخير ، ومثال الخير لهذا يعتبر أول

(١) « سانت لانا » يشرح ذلك : بأن ابداعها للأشياء لا عن روية وفكر ، بل عن متعالية عن الفكر ، فصور العالم عنها كفيض شعاع الشمس من عين الشمس .

(٢) طريق السلب نتيجة المبالغة فى عدم تحديد الله . واتخاذ السلب فى وصف الله كان مذهبا قصد به صيانة « العموم » له ، لأن من خصائص « العموم » فى الفلسفة القديم نهاية الكمال ونهاية الوجود الحقيقى .

الموجودات فى الرتبة والمنزلة عند افلاطون • وقد حرص افلوطين على أن يجارى زعيمه افلاطون فى « المرتبة العليا من الوجود » ، ولا يتخلف عنه فيها زصف « أوله » بأنه خير •

وقد بدا لنا من حرص افلوطين على أن يجعل « أوله » واحدا من كل وجه ، أنه المتزم أن يكون غير عقل • وربما عيب عليه ذلك ، واعتبر أن أول الموجودات عنده لا يساوى الانسان ، فهو ناقص لا يصح أن يمثل المرتبة العليا من مراتب الوجود • لكن بعد أن تصور كمال أوله فى كونه واحدا من كل وجه ، وفى أنه على خلاف ما يريده الانسان له ، وعلى خلاف ما يضيفه له من صفات ، لا يقوم وراء الوحدة له وصفا آخر غيرها •

وإذا كان أول الموجودات عنده واحدا من كل وجه فكما المتزم أن لا يصفه بوصف يودى الى تكثر فى ذاته ولو بالاعتبار ، المتزم أيضا فى صدور العالم عنه أن يكون الصدور بالطبع ، لا بالارادة ، إذ اضافة الارادة له فى نشأة العالم عنه تستلزم مرادا • وهكذا إذا تصوره الانسان مريدا أوجب ذلك له بان يتصور فى مرتبته مرادا حتما ، وهذا يقتضى تكثرا فى التصور على الأقل ، والفرض أنه واحد من كل وجه ، أى لا يتصور الانسان فى مرتبته أى تكثر إذا ما تصوره •

ولأجل هذا كله كان « الاول » فى الوجود عنده غير مفكر ، وغير مريد ، وغير جوهر ، وغير عرض • ولبالغته فى وحدته على هذا النحو عد صاحب « الواحد » • فنسبة « الواحد » اليه لبالغته فى شرح الوحدة ، وعدم اكتفائه فيها بنفى التكثر فى الواقع (١) •

افلوطين و « وحدة الوجود » او وحدة « الاصل » :

فهو لم ير للوجود أصليين : المادة ، وقوة اخرى مشكلة لها كما رأى الاغريق ، بل تبع الرواقيين فى وحدة الأصل ، فقال : ان « الأول » أصل الوجود كله حتى المادة ، بينما رأت الرواقية أن أصله « المادة » ، حتى الله مادة وان كانت رقيقة •

(١) ربما تشرح تسمية المعتزلة فى الثقافة الكلامية الاسلامية بأصحاب « الوحدة » على هذا الوجه ، إذ ليس تمييزهم بهذا الاسم لانهم قائلون : بان الله واحد ، والا فالمسلمون جميعا قائلون أيضا بوحدانيته ، ولكن لبالغتهم فى شرح هذه الوحدانية ومبالغتهم فى تنزيه الله عن التعدد بارجاعهم صفات المعانى الى صفة واحدة هى العلم ، ثم يجعل العلم عين الذات ، كما هو رأى الحسن البصرى •

وفارقها كذلك بجعل الأول خارجا عن الوجود والعالم ، بينما جعلت الرواقية الله خالا في العالم .

وكما عرف بصاحب « الواحد » عرف أيضا بصاحب « وحدة الوجود » ، وذلك لأنه أراد أن يظهر في صلة الموجودات بعضها ببعض لم يظهر به افلاطون وأرسطو من بعده .

قائلون حاول أن يوجد صلة بين عالم الأزل وعالم الفناء ، وبين عالم الغائب وعالم الشاهد ، أو بين عالم الكمال والخير وعالم النقص والشر ، أو بين عالم النور وعالم الظلام ، أو بين عالم الروح وعالم المادة . . . حاول أن يوجد صلة بين عالمين يبدو اختلافهما ، أو تتحقق في الواقع مغايرتهما ، كما أثر عن الثقافة الدينية في وقته ، وربما كان يأمل في أن يرفع الاثنينية بينهما ، واتخذ أساسا لهذه المحاولة ما سماه بـ « المثل » (١) . وقوام فكرة المثل هذه : أن ترى في أحد العالمين أصلا ، وفي الآخر فرعاً يتفرع عنه ، ولذا تجعل من أحدهما ظلاً للآخر وتشبيهاً به . وبين الشيء وظله ، أو بين الشيء وشبيهه يبدو تلازم واتفاق على الأقل في الظاهر . وربما قنع افلاطون بمثل هذا الانسجام الظاهري ، كما قنع بأنه أوجد الصلة بين عالمين كان يبدو تنافرهما قبله ، أو أنه صاغ « وحدة » من « الاثنينية » .

وهو في حقيقة الأمر استخدم الخيال والشعر في هذه المحاولة ، أكثر من أن يحتكم فيها إلى العقل وبقية المنطق .

(١) المثل جمع مثال Idee : وهو في الاصل « المعنى » . ووجوده عند افلاطون وجود حقيقي ، وجعله فوق ذلك قوة مؤثرة . ويحده : على أنه ليس بجسمي ولا مادي ، يؤثر على النفوس الانسانية ، كما يصور « الوجود الحقيقي » الدائم . و « المثل » تكون عنده العالم العقلي أو المعنوي أو المجرد . وهو وراء هذا العالم المحسوس ولا يدرك الا بالتفكير والتأمل . وقد لاحظ مؤرخو الفلسفة وفي مقدمتهم غنديلند Windelband على فكرة « المثل » أنها لم تراخ التجارب حق رعايتها ، ولذا هي لم تفرح هذا العالم شرحاً تطمئن اليه النفس . ومعنى أنها لم تراخ التجارب في شرح هذا العالم المحسوس أنها تتخطاه نفسه الى عالم خارج عنه ترض فيه وحدة « الحقيقة » و « الوجود » ، وترى أن من هذه الحقيقة ومن هذا الوجود استمد هذا العالم وجوده وحقيقته ، وجود هذا وجود مستعار وحقيقته « ظل » لتلك الحقيقة :

ويرجعون قيام « المثل » على هذا النحو الى تأثر افلاطون في فلسفته بنظرة الايليين في « وحدة الوجود » .

ويضم الى هذا النقد الموجه الى افلاطون عن طريق فكرة « المثل » ، ان عنصر الخيال يستثير على شرحه وتفسيره على العموم .

وأرسطو في ميتافيزيقيته حاول أيضا أن يوجد صلة بين العالمين ، ولكنه أراد أن يتلقى في محاولته هذه ما عابه على استأذه أفلاطون في تصديده السابق لعلاقة عالم الشاهد بالعالم المغيب . واستخدم هنا عبارة « الصورة والمادة » ، كما قد يستخدم عبارة الواجب والممكن هنا كذلك . وبرهن على أن وجود « الصورة المحضة » من نفس « المادة المحضة » . وحينما استخدم عبارة الواجب والممكن ، برهن على أن وجود « الواجب » من ذات « الممكن » (١) .

ومن جهة أخرى يرى أن تصور الذهن للواجب لذاته يقتضى حتما تصور الممكن ، لأن « الاكتفاء بالذات » إذا أخذ في مفهوم الواجب لذاته ينساب الذهن حتما الى تصور مقابل له « لا يكتفى بذاته » ، الى مقتدر الى غيره ، وذلك هو الممكن . فأرسطو بناء على ذلك اذا جعل الصورة المحضة أو الواجب لذاته الها ، وجعل مقابله وهو المادة المحضة أو الممكن – عند التعبير بأحدهما – أساس العالم المشاهد ، فقد ربط بين عالمين : بين كامل مكتف بذاته وآخر محتاج الى غيره ، الى هذا المكتفى بذاته .

لكنه لم يسلم أيضا من الجنوح الى الشعر والخيال ، في تصوير علاقة أحد العالمين بالآخر . لأنه يصور هذه العلاقة على نحو أن جمال الكامل غير المقتدر – وهو ما عبر عنه بالواجب أو الصورة المحضة – يجذب غير الكامل وهو ما عبر عنه بالممكن أو المادة . وبذلك يتحرك الممكن أى تتحرك المادة نحو الكامل شوقا اليه وطمعا فى أن يصير كاملا مثله ، ومن هنا كان الكامل محركا لكنه لا يتحرك والامسا كان كاملا ، وغير الكامل مقتدرا فى حركته نحو مثله الأعلى الى محرك ليس هو ذاته (٢) .

(١) ساق أرسطو على برهنته هذه من الامثلة ما ياتى :

الاول : ان مجموع الصفات والطبائع تتطور من الانسان فى مرتبة الكمال الى الاعلى فيها ، ولهذا يجب ان تكون نهاية السلسلة كاملا ابديا على الاطلاق .

الثانى : ان كل حركة لابد لها من علة محركة ، وبالسير فى سلسلة الحركات يجب ان يكون فى النهاية محرك غير متحرك ، وهو علة كل حركة .

الثالث : ان الحركة مجاز وانتقال من الامكان الى الحقيقة يحدث بموجود حقيقى بالفعل، وبناء على هذا يجب ان تكون هناك قوة محركة خالية عن الامكان ، أى موجودة بالفعل ، وهى ما عبر عنها بالصورة المحضة أو الواجب .

(كتاب « تاريخ الفلسفة » August Messer ، ج ١ من ٧٤) .

(٢) ربما كان أرسطو فى جعله للواجب جمالا ، وفى كون جماله يجذب غيره اليه ، متأثرا بأفلاطون فى وصفه « مثال الخير » عنده بالجمال المطلق ، وبأنه لذلك معشوق من غيره .

فهو أن شرح الصلة بما شرح على نحو ما رأينا ، واقتنع بأنه بهذا الشرح تلافى ما أخذه على أستاذه أفلاطون في تحديده الصلة بين العالمين كما أملت عليه فكرة « المثل » من استخدام الشعر والخيال ، لا شك أنه بالتصوير السابق مال مثله الى الشعر والخيال في تحديد هذه الصلة . وزاد عليه أنه جعل من التلازم الذهني بين واجب وممكن أو صورة محضنة ومادة شرحا لعلاقة بين شيئين واقعيين ، وعنوانا على ارتباط بين موجودين غير ذهنيين . أي أنه حكم التصور الذهني في بناء العلاقات الواقعية .

وقد أخذ على فلسفته ، وعلى الفلسفة الاغريقية بوجه عام ، تحكيم التصورات الذهنية في تكييف الأمور الواقعية وشرحها .

وأفلاطون المصرى حاول بعد أفلاطون وأرسطو ايجاد صلة بين العالمين أيضا ، وسلك لذلك أسلوبا آخر وبدت محاولته في صبورة أخرى . وقوام محاولته أن جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا أدنى ، إذ جعلها سلسلة متصلة الحلقات : في نهايتها العليا « الأول » أو ما سماه « الطبيعة الأولى » أو « الواحد » ، وفي نهايتها « المادة » ، وبين الأول والمادة بقية الموجودات ، وهي متفاوتة في القرب أو البعد من أحدهما . وتحصنت هنا عن موجودات أربعة على الأخص :

• الأول (وقد تقم الحديث عنه)

• والعقل

• ونفس العالم ، أو النفس الكلية

• والمادة

أما العقل فنصدر مباشرة عن « الأول » أو عن هذا « الواحد » ، ويعتبر صاحب المرتبة الثانية في الوجود بعده . ووحدة الأول من كل وجه تتكرر في العقل الآن بالاعتبار ، لأن مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا ، أي يستلزم « موضوعا » للعقل . فهنا إذن « الثنائية » في التصور حدثت بعد « وحدة » مطلقة كانت للأول .

وقد صدر عن الأول لا في وقت وزمن ، كما هو الشأن المفهوم بين الموجودات المجردة .

وصدوره عنه ، وكذا صدور الأقل في مرتبة الوجود عن الأعلى منه مباشرة ، لا يقلل من جوهره ولا يسبب له ضعفا ونقصا ، لأن المسبب للوجود لا يتأثر بكونه أوجد غيره أو صدر عنه غيره ، فلو باق على حاله • وصدور الصادر عنه معناه أنه تابع له وأن وجوده مرتبط به ، كالواحد في الحساب تنشأ عنه بقية الأعداد ولا تؤثر نشأتها عنه في وحدته •

وصدوره عن « الأول » أيضا بالطبع ، لا يتوقف على إرادة له واختيار منه ، لأن اعتبار إرادة له يخرج عن سكونه واستقراره ، كما يخرج عن وحدته • فإثبات كونه مريدا كما يحمل على تصوره ذا إرادة يحمل على تصور مراد معه ، والطبع أو الضرورة في تعليل الصدور عنه هي التي تحافظ على وحدته دون أن يتطرق إليها تكثر ما •

والفلوطين عمد إلى استخدام الشعر والخيال لتوضيح هذا النمط من الصدور الذي لا يؤثر في سكون « الأول » ولا ينقصه في ذاته ، فيمثل « الأول » بالشمس تضيء محيطها دون أن يؤثر أشعاعها فيه في استقرارها وفي جوهر ذاتها ، وهو يملأ المحيط كله بالموجودات دون أن تنقص ذاته ويرسل أثره فيما تحته دون أن تتغير نفسه • فهو مانع الوجود والتحديد أو التشخيص للذي يليه ، ومع ذلك هو باق على حاله •

ويجعل العقل بين مراتب الموجودات في منزلة « صنائع العالم » Demiurg عند أفلاطون ، كما يجعله أيضا متضمنا « للمثل » الأفلاطونية عدا مثال الخير ، لأن مثال الخير هو « أوله » • ويدل على تضمينه « المثل » بقوله : إذا كان العالم المعنوي وهو عالم « المثل » خارجا عن « العقل » ، فالعقل لا يملك « الحقيقة » في ذاتها بل له صورتها ، كما يملك « الملائكة » صورة « الشيء » ، و « العدم » صورة « الوجود » • وإذا كان لا يملك « الحقيقية » في ذاتها فذلك حجة ضد كماله المفروض ، لكن قد فرض فيه الكمال فهو متضمن ختما « للمثل » وكانت هي موجودة فيه ، لأنها لا تخرج عندئذ عن كونها معقولات ، وإن كانت معقولات كلية فحسب •

ويجعل أفلوطين « الأول » عنده مساوقا لمثال الخير عند أفلاطون ، ويجعله « العقل » مع ذلك متضمنا لبقية « المثل » ، يكون قد أقر بالمثال الأفلاطونية جميعها في تفسيره لأول الموجودات وللتالي له في مراتب الوجود •

ونفس العالم أو النفس الكلية يجعلها في المرتبة التالية للعقل ، وهي آخر الموجودات في عالم المجرّدات عنده ، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين

العالم المحسوس والعالم غير المحسوس أو العالم الالهي ، كما هو شأن « نفس العالم » عند أفلاطون ، في كتابه « طيماوس » . ولكن مع كونها مناط الصلة والرابطة تتبع العالم الالهي في طبيعتها : فهي تنظر الى العقل فوقها كموجد لها ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس وعلى ما فيه من حقائق موجودة . وهي بحكم مركزها كحلقة وسطى بين العالم المجرد والعالم المحسوس غير مجزأة ومجزأة : غير مجزأة باعتبار أنها كشيء « مجرد » غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار أنها تدخل في هذا العالم المحسوس وتوجد في كل مكان فيه ، وإن كان وجودها في أية ناحية منه ككل لا انقسام في وحدته ، إذ وجودها فيه ليس على سبيل التشخيص بل كشيء صاحب حركة وكقوة مدبرة له .

وهي في الواقع الشيء الذي يمثل بالذات « وحدة الوجود » عنده ، أي الصلة بين العالمين . وعن طريق شرح اتصالها بالعالمين في تصويره لهذا الاتصال تتبين ميزته عن أفلاطون وأرسطو في محاولة الربط بين موجودات الكون كله .

ولأنها عنده بمنزلة أداة الربط لم يشأ أن يجعلها جملة من العالم الأزلي المجرد كما لم يشأ أن يجعلها كلها من العالم المحسوس ، بل جعلها تمثل نصيبا من كلا العالمين : جعلها تمثل « التجرد » الذي هو من خصائص العالم الالهي فحكم عليها بعدم انقسامها وانفصالها مرة ، كما جعلها تمثل « عدم التجرد » الكائن في عالم الحس عن طريق الحكم عليها أيضا بالتجزئة والانفصال مرة أخرى . ومعنى عدم انقسامها أنها لا تخضع لتحديد المكان الذي يخلو عنه العالم الأول، ومعنى تجزئتها أنها تخضع لتحديد المكان الذي هو من مشخصات العالم الثاني . ولما كان الجمع بين وصفى التجرد وعدمه والتحديد وعدمه في شيء واحد يشعر بالجمع بين المتباينين ، حاول أن يوضح هذا بأن جعل كل تجزئة « النفس » في هذا العالم ليس على سبيل التشخيص ، بل ككل : فهي لأنها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة وأجزاء متثورة ، كانت منقسمة تبعا لانقساماته ، ومجزأة تبعا لوجود هذه الأجزاء فيه . ولكن اتصالها بأقسامه وأجزائه ليس على معنى أنها مقطعة قطعاً تتصل كل قطعة منها بقسم أو جزء في هذا العالم ، بل في كل قسم أو جزء فيه صورة كاملة منها .

ولا أدري : أهذا ميل منه بها — لحرصه على كليتها — الى طرف ، وهو طرف العالم الالهي : أكثر من أن يمثل بها « الوساطة » بين شيئين مختلفين ويمثل وضع « بين بين » ؟

ويزيد في شرح اتصالها بالعالمين ، عن طريق جعلها تصور نصيبا من كليهما ، وتجمع بقدر الامكان الخصائص الرئيسية لكل منهما . فيدعى ان مبدأ التدرج الدقيق Abstufung للموجودات بعضها عن بعض ادى الى فرض نفسيين : لا تتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهي قريبة من « العقل » ، واخرى بالنيابة عن هذه خالقة لهذا العالم المحسوس ، والثانية هذه هي « الطبيعية » او « طبيعة العالم » . وذلك بدلا من فرض « نفس » واحدة لها اتجاهان : اتجاه الى العقل نحو الأعلى ، واتجاه آخر الى العالم المحسوس نحو الأدنى .

وهي في جملتها لها قوة التدبير والايجاد فيما تحتها نيابة عن « العقل » فوقها ، ذلك العقل الذي هو موكل عن الأول بدوره في الايجاد لما تحته والتاثير فيه . ولأنها نائية فقط في ايجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره ، فرض افلوطين على هذا العالم الشكر « للعقل » دونها ، على قعمة وجوده .

وقد فرض افلاطون قبله شكر هذا العالم « للمثل » وعلل فرض الشكر عليه لوجوده ولما يشتمل عليه من حقيقة ، والوجود في نظره كمال ونعمة . وقد سبق ان اعتبر افلوطين هذه المثل ضمن ما سماه « العقل » (١) .

وهكذا نرى افلاطون وافلوطين قد نسب كلاهما الايجاد والتدبير الى صاحب المرتبة الثانية في الوجود ، فنسبه افلاطون الى « المثل » وأسنده افلوطين الى « العقل » . وتبعنا لهذا جعلنا شكر هذا العالم المحسوس في وجوده وفيما اشتمل عليه من كمال وخير وهو الحقيقة ، الى صاحب المرتبة الثانية في الوجود أيضا : وهو « المثل » في نظر افلاطون ، و « العقل » في نظر افلوطين . وليس اتفاقهما في هذا وليد الصدفة ، بل هو حرص افلوطين على متابعة افلاطون في رأيه الفلسفي ، يشرحه ويتفلسف على أساسه .

وهكذا كان من نتائج حرص افلوطين على تعاليم افلاطون ان قال «بنفس» واحدة ، كما قال افلاطون . ولكن محافظته من ناحية اخرى على « وحدة الوجود » في شرح الكون ، وعلى ان تكون الصلة وثيقة بين عالمين اضطرته الى فرض نفسيين (٢) : نفس رفيعة واخرى دنينة ، بدلا من فرضه نفسا واحدة ذات اتجاهين : اتجاه الى أعلى وآخر الى أدنى بحكم كونها مركز الصلة بين طرفين ، لكل طرف منهما خصائصه .

(١) كما سبقت الإشارة له في هذا الكتاب .

(٢) ربما يكون اخذه بالقسمة تحت تاثيره بكلام ارسطو في التفرقة بين العقل والنفس الحيوانية .

والمادة هي أصل هذا العالم المشاهد ، وهو ما تحت هذه « النفس » الأفلوطينية ، ووجوده كشعاع لها فقط ، إذ المادة التي هي أصله تحد من « الحقيقة » فيه ، لأنها نقص ، بينما العالم المجرد أو العالم المعنوي كله حقائق محضة . فهذا العالم ليست له حقيقة ذاتية وبالتالي ليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة أو كمال صورة لعالم المجردات أو شعاع لضوئه .

وهي كأصل للنقص أو الشر Privation : تصور الطرف الأدنى والأخير في سلسلة الموجودات ، بينما « الأول » يصور الطرف الأعلى والقمة فيه . والشعاع الساقط من « الأول » بواسطة « العقل » ، ثم عن طريق « النفس » إلى هذا العالم والسائر فيه بعد ذلك ، يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى يتحول في « المادة » التي هي الطرف الأخير في سلسلة الموجودات إلى ظلام . و « الحقيقة » التي في « الأول » تتحول عن طريق التسدرج إلى عدم فيها ، وخيريته بدورها تتحول في النهاية عن طريق التسدرج أيضاً إلى شر فيها . . . فهي ظلام ، وعدم ، وشر .

وفهم أفلوطين لها على النحو المشار إليه من أنها أصل العالم المحسوس ومن أنها تمثل : الظلمة ، والعدم ، والشرية ، والنقص على العموم ، يتصل بأفكار أفلاطون . ففي كتاب « طيماوس » يذكر أفلاطون أن « المادة » كطرف مقابل للعقل تمثل العامل الثاني في تكوين هذا العالم وخلقه ، هي القابل لكل شيء ، أو هي القابل لكل أثر ومكان لكل أثر . وهي عنده قيد للنفس وسجن لها (١) .

وهكذا :

تتكون من « الأول » ، و « العقل » ، و « النفس الكلية » ، و « المادة » ، سلسلة الموجودات كلها عند أفلوطين .

وبصدور « العقل » عن « الأول » ، وصدور « النفس الكلية » عن « العقل » ، واتصال « النفس الكلية » بالعالم المحسوس ، وصدور « المادة » التي هي أصل العالم المحسوس عن هذه « النفس الكلية » ، يصور أفلوطين « وحدة الوجود » عنده ، كما يصور بها نشأة الكثرة المطلقة عن « الواحد » من كل وجه

(١) فيلون اليهودي يتصور « المادة » أيضاً كعلة للنقص والشر في هذا العالم ، وهو تصور بعض رجال الفيثاغورية الحديثة لها أمثال : Numenius Kronios وكذلك كان رأى الأرسطية والرواقية .

ويتدرج سلسلة الموجودات ، على أن المرتبة التالية فى الوجود أقل من سابقتها فى « النور » و « الحقيقة » و « الخيرية » ، يتضح تحول النور الى ظلام أو صدور الظلام عن نور ، كما يتضح تحول الوجود الى عدم أو صدور عدم عن الوجود أو اللاشئ عن الشئ ، وأخيرا يتضح تحول الخير الى الشر أو صدور الشر عن الخير .

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجا تنازليا من السبب الى المسبب ، ومن النور الى الظلام ، ومن الوجود أو الشئ الى العدم أو اللاشئ ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة . فهى تمثل « الأول » و « المادة » وما بينهما .

وهناك « مادة » أخرى فى عالم المجردات وراء هذه المحسوسات يتحدث عنها أفلوطين ، ويقول فى تبرير وجودها : ان العالم المحسوس صورة للعالم المجرد ، فيجب أن تكون فى هذا الأخير مادة كما لذلك العالم مادة ، ولكن مادة العالم المجرد لا تنطوى على خداع *irréalité* كما لا تنطوى على شر ، مثل ما تنطوى عليه « مادة » العالم المحسوس .

وهنا أيضا نرى روح كتاب « طيماوس » لأفلاطون تسيطر على أفلوطين فى نظرتة للنفس الكلية والعالم المحسوس وأصله ، ان العالم المحسوس فى « طيماوس » صورة للعالم العقلى أو المجرد .

وأفلوطين يحاول بهذا التدرج التنازلى فى ميتافيزيقيته ابعاد الصعوبة فى تصور شرية المادة قبل أن تتصور وتتشكل ، أى قبل أن توجد ، وقبل أن يكون لها كيف ما ، أى وهى أمر معقول فقط . ان أن شريتها بهذا التدرج تصبح غير عارضة لها بل هى طبيعتها ، كما أن خيرية « الأول » ليست عارضة له ، بل هى طبيعته (١) .

وإذا اتضح تصور الشر فى المادة على هذا النحو ، ربما تنشأ صعوبة أخرى وهى : كيف تصدر « المادة » وهى بطبيعتها شر عن « الأول » الذى هو بطبعه خير ؟ وحينئذ كان يجب بدل « وحدة الوجود » الأفلوطينية هذه ، وهى محاولة ربط الوجود كله ببعضه ببعض وصدوره عن شئ واحد ، أن تحل محلها

(١) بينما الشر فى نظر بعض الكلاميين الاسلاميين طارئ على مخلوقات الله وليس ذاتيا فيها .

« الأثنينية » الصريحة : وهى أن الوجود عالمان ، والكون له طرفان : «الأول» و « المادة » وليس هو سلسلة واحدة ، لأن « الأول » و « المادة » متقابلان بناء على هذه الصعوبة المتصورة .

لكن اذا فهمنا انه فى نظر أفلوطين ليس بين طرفى الوجود : « الأول » و « المادة » من بقية الموجودات موجود محايد يخلو من خصائص واحد منهما ، بل مع الخير يوجد الشر دون أن يكون الشر على الحقيقة ضدا وتقيضا له ، اتضح تصور صدور الشر عن الخير . فالأول خير محض ، ولكن العقل لكونه تاليا له فى المرتبة أقل منه خيرية وهكذا تقل الخيرية بالتدرج فى سلسلة الموجودات وتقل « الحقيقة » بالتدرج ويقل النور بالتدرج ، وبالتالي تكثر الشرية بالتدرج ، ويكثر العدم بالتدرج ، ويكثر الظلم بالتدرج ، حتى يصل الأمر الى « المادة » . فكل مرتبة من مراتب الوجود بين « الأول » و « المادة » تحمل نصيبا من الخير الى جانب نصيب من الشر ، ولكن النصيب من كل منهما يختلف باختلاف مرتبة الوجود قريبا من « الأول » أو بعدا عنه ، فالشر عنده أمر طبيعى فى الوجود .

لكن قد يحكى عنه انه يقول بطروءه . وعندئذ يحاول تبريره فى العالم جملة ويدعى أن حكمة القدر فيه لا تبدو فى العناية بكل فرد ، بل تبدو فى النظام العام للملك . وهو ان يحاول التبرير على هذا الوجه يستعين بجوار الأفلاطونية بأفكار الرواقية أيضا ، ان العالم فى نظر الرواقية كامل يقدر الامكان ، وهو وحدة واحدة كالطبيعة الحية الواحدة ، مرتبطة اجزاؤها بعضها ببعض بواسطة الجاذبية بين هذه الأجزاء .

وملخص أفكار أفلوطين الآن فى « أول » الموجودات عنده انه :

لا يوصف بأنه عقل ولا معقول ، ولا بأنه جوهر ولا عرض ، ولا بأنه مريد ويوصف فقط بأنه خير . ولكن كونه خيرا هو عين ذاته ، وليس عرضا قائما به ، حتى يفضى وصفه به الى تكثر فيه بوجه من الوجوه .

وأنه واحد من كل وجه : فى الواقع ، والتصور .

وأن صدور « العقل » عنه بالطبع وليس بالارادة ، لأن وصفه بالارادة يوجب كثرة فيه ، والفرض أنه واحد من كل وجه كما أن هذا الصدور ليس فى زمان ولا مكان .

كما تتلخص آرائه في « وحدة الوجود » بأن :

« المادة » صادرة عن « الأول » الخير ، والنور الكامل ، الموجود على الحقيقة . ومع ذلك هي شر ، وظلام ، وعدم .

وإنه لا تضارب بين خيرية « الأول » ونوره ووجوده الحقيقي من جهة ، وبين صدور المادة عنه التي هي شر وظلام وعدم « ولا شيء » من جهة أخرى ، لأنه ليس في سلسلة الموجودات عنده موجود محايد يخلو من خصائص « الأول » وخصائص « المادة » .

وإن النفس الكلية منقسمة الى قسمين ، أو هي ذات اتجاهين : تتجه مرة نحو الأعلى ، وأخرى نحو الأدنى .

وإن هذا العالم كامل ، وكماله في النظام العام للملك ، وليس في العناية بكل فرد . وهذا العالم صورة للعالم العقل ، ومראה له .

وهذه الأفكار للأفلاطونية الحديثة اشتركت في بنائها : الأفلاطونية ، والأرسطوطاليسية ، والرواقية . أو بعبارة أخرى أن أفلوطين مزج في مذهبه بين هذه المدارس الاغريقية الثلاث ، كما قدمنا (١) .

(١) هل ما قيل حول « أول » الفلوطين من وصفه بأنه واحد من كل وجه ، اثار بعد ذلك عند المسلمين مسألة : كيف يحافظ على وحدة الله مع وصفه مثلا بكونه يعلم ذاته ويعلم غيره ؟

اذ الموصف بذلك من شاته ان يوجد كثرة في ذات العالم ، على الاقل في النصور ، لان العلم نسبة بين عالم ومعلوم . والفارابي كان له في هذه المسألة رايه . كما كان لابن سينا رايه الذي يخالف فيه الفارابي نوعا من المخالفة ، ولابن رشد رايه الذي يخالف فيه الاثنين معا ، ثم كان للمعتزلة رأيهم يقترنون به من هؤلاء الفلاسفة ، وللفزالي وبقية رجال المدرسة الاشعرية رأيهم الذي يعارضون فيه الجميع .

هل قول الفلوطين محافظة منه على وحدة « أوله » من كل وجه . ان « العقل » صدر عن « الأول » بالطبع لكون الإرادة ، اثار مسألة قسم العالم وحدوته عند المسلمين ؟

اذ القول بالطبع يستلزم ان يتصور وجود العالم في اللحظة التي يتصور فيها وجود « الأول » وربما يعد أخذ ابن سينا وابن رشد بالقول بالقدم في هذه المسألة ، يدفعهما استلزام القول به تعدد القويم ، احدى النتائج الايجابية لندخول القول « بالطبع » في الجماعة الاسلامية . كما يعد اصرار المعتزلة والاشعرية على القول بحدوث العالم حدى سلبيا له .

هل تدرج الموجودات في الوجود وفي صدورها عن « الأول » ، وفي انها لا تصدر دفعة واحدة عنه ، وان المؤثر في اللاحق منها هو السابق عليه مباشرة ، كما صورته بوحدة الوجود

فورفوروريوس السورى (١) :

فورفوروريوس السورى Phorphyrios كان فيلسوفا ، وشارحا لكتب القدامى من فلاسفة الاغريق ، وكتب استاذة افلوطين ، كما كان مؤلفا : له رسائل كثيرة ، تناول فيها مع مشاكل الفلسفة مسائل الدين ورسوم العبادة ، كما تناول الرياضيات ، وعلم النجوم ، والتاريخ ، والبلاغة ، والنحو . وقد الف مقسمة فى المنطق لم تزل متداولة لكن ، وهى المعروفة بايساغوجى Eisagoge . ونالت هذه المقدمة شهرة عالمية بسبب الاعتماد عليها منذ آخر العصر القديم ، وكذا فى القرون الوسطى عند الشرقيين ، والبيزنطيين ،

= عند افلوطين ، اثار فكرة العقول عند ابن سينا فى صدورهما وترتيبها ؟

اذ هذه تتبىء عن ان وجود الاشياء عن الاول ، او تصور وجودها عنه ، على الاقل ، ليس دفعة واحدة ، كما تتبىء عن ان التاثر فى ابراز الاشياء ليس مباشرة عن مؤثر واحد . كما اثار عنده ايضا فكرة الربط بين عالم الخس وعالم العقول ، عن طريق جعل « المادة » وهى اجبل العالم الحسى صادرة عن عقل .

هل حكم افلوطين على كمال العالم بانه كمال فى الجملة ، وان العناية فيه لا تبدو بالنسبة لكل فرد ، بل بالنسبة للكل ، اثار مسألة العناية التى عبر بها ابن سينا عن ارادة الله ؟

ويخص رايه فيها : « ان الإرادة نفس العلم . وعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير فى الكل . واما الشر فطارئ فيما دون عقل القمر ، فى المادة التنصيرية ، وهى الاشخاص ، دون الانواع . والله لم يقض به الا بالعرض ، اذ انه اراد الخير ارادة اولية ، ولم يعبا بما قد تؤدى اليه المادة من شر ، مادام الخير موجودا . وعالمنا انن - كما يقول - يغب خيره على شره ، فهو افضل العوالم الممكنة » (نصه الكامل فى كتاب « النجاة » ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٢٨) .

مناقشة هذه الصلوات وغيرها نتعرض لها فى الجزئين الثانى والثالث من هذا الكتاب عند الكلام على موقف العقلية الاسلامية من التخيل عليها من الثقافة ، وبالاخص الاغريقية .

(١) عاش ما بين (٢٢٢ : ٣٠٤ م) وتسميته بالسورى نسبة الى سورية كلها ، وقد يلقب بالصورى نسبة الى صور على ساحل الشام ، وهى المدينة التى ولد بها . ومصدر هذه المعلومات عنه كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg .

وابن سينا فى كتابه الاشارات (ج ٢ ص ٦٧) يصف فورفوروريوس بقوله : « وكان لهم (للمشائين) رجل يعرف بفورفوروريوس ، عمل فى العقل والعقولات كتابا (لعلة ايساغوجى) يثنى عليه المشاؤون ، وهو حشيف كله . وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولافورفوروريوس نفسه . وقد ناقضه من اهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول » .

والغربيين . وقد عدت ضمن شروح أرسطو ، وترجمت الى اللاتينية ،
والسريانية ، والعربية ، والأرمينية ، كما شرحت عدة مرات (١) .

وأساس شرحه الفلسفي لبعض كتب استأذه أفلوطين ، كان قد أعده منذ
أيام التلمذة عليه . وبهذه الشروح ، مع عدد آخر من شروحه لكتب أفلاطون
وأرسطو (٢) ، افتتح سلسلة طويلة لشراح الأفلاطونية الحديثة . وشروحه
لأرسطو لا تقل في العدد عن شروحه لأفلاطون ، وكتب المنطق نالت من بين كتب
أرسطو الفلسفية حصاة الأسد من شروحه . وبقي الآن من شروحه لأرسطو :
الشرح المدرسي للمقولات ، وهو في صورة سؤال وجواب . أما الشرح العميق
لها فلم يبق منه الا نتف وقطع مفككة .

ونقصه للمقولات في شروحه يعتبر الموقف التاريخي له في هذه المشكلة .

طريقته :

وقد جمع في كتبه السبعة بين تعاليم أفلاطون وأرسطو ، متأثراً في هذا
الجمع بنظرة بوزيدونيوس Poseidonios من أصحاب المدرسة
الرواقية (٣) ، ونظرة هذا الفيلسوف الرواقى تأثرت بدورها بمذهب « الجمع
والاختيار » Synkretismus . ومذهب « الجمع والاختيار » قام على
محاولة ربط الأفكار المختلفة في أصلها ، وصياغتها في « وحدة » واحدة .
وسيطرة هذا المذهب كانت في الفترة الأخيرة من العصر الإغريقي على
الأخص .

(١) يذكر القفطي في كتابه (أخبار الحكماء ص ١٦٩ ، ١٧٠ طبع مطبعة السعادة سنة
١٢٢٦ هـ) متحدثاً عن ثورفورديوس وسبب تأليفه إيساغوجى فيحكى عنه انه قال : « كلام
الحكيم - أرسطو - يحتاج الى مقسمة قصر عن فهمها طلبه زماننا لفساد الهانم » . ثم
يحكى عنه انه : « شرع في تصنيف كتاب إيساغوجى ، فآخذ عنه وأضيف الي كتب أرسطوطاليس
وجعل اولاً لها ، وسار سير الشمس الى يومنا هذا » .

(٢) شروحه لأفلاطون وأرسطو يذكرها ابن النديم في كتابه « الفهرست » كما يذكرها
القفطي في كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » عند حديثه عن أفلاطون وأرسطو .

(٣) من مفكرى الرواقية المتوسطة ، عاش من سنة ١٢٥ - ١٥١ ق م . وهو مسورى
وكان رئيساً للمدرسة رودس التي تخرج فيها شيثرون . وهو الذى صاغ « مذهب وحدة
الوجود » الذى تأثرت به الأفلاطونية الحديثة صياغة فلسفية .

وتأثرت بنظرة Poseidonios السابقة ، اضطره الى وضع رأى
أرسطو فى « قوى النفس » موضع رأى أفلاطون فى « أقسامها » . ومع ذلك
شرح نظرية تقسيم النفس لأفلاطون على وجهها الصحيح .

وعمله الفلسفى الذى يقوم له ما كان فى شرحه الواضح لتعاليم أفلوطين
الغامضة ، وجعلها فى متناول العقل العادى .

تفلسفه :

والفرق بين تفلسفه وتفلسف أستاذه أفلوطين هو : أنه طبع فكرته بطابع
عملى ، كما أكد المعنى الدينى (الشعبى) فيها . ولذا تراه ركز الغرض من
التفلسف فى قسم واحد من أقسام النفس ، وهو القسم الشهوانى منها ، إذ
رأى أن الوزر فى شرور النفس وخطاياها راجع الى شهوة النفس ، وليس الى
البدن . وبناء على تحديده مصدر الشر على هذا النحو ، اتخذ الزهد وسيلة
لتخليص النفس وتطهيرها منه ، كما جعل الزهد نفسه فى بحث المعرفة الوسيلة
المجدية الموصلة لمعرفة الله .

فى الناحية الميتافيزيقية :

وفى الناحية الميتافيزيقية دافع عن فكرة قدم العالم ، ورأى أن لا بدء له
فى الزمان ، كما كافح بشدة نقد فلوطارخس الأثينى Blutarchos Von
Athina لهذه الفكرة .

ولكفاحه هذا انضم الى اكزينوقراطيس Xenokrates وآخرين فيما
نقلوه من فهم لأفلاطون فى كتابه طيماوس Timaios مما يتعلق بالعالم ،
مؤيدا لهم فى أن أفلاطون يقصد قدمه لا حدوثه فيما ذكره فى هذا الكتاب
متصلا به (١) .

(١) الشهيرستانى فى كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٥) ينقل عن فورفوروس أنه كان
يدعى : « ان الذى يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح » . ثم ينقل عنه أنه
جاء فى رسالة له الى اثابانو - اسم لـ « يامبليخوس » - هذا النص . « ما أقر به الأفلاطون
عندكم من أنه يضح للعالم ابتداء زمانيا قديمى كاذبة . وذلك أن أفلاطون ليس
يرى أن للعالم ابتداء زمانيا ، لكن له ابتداء على جهة العلة ، ويزعم أن علة كونه
ووجوده ابتداءه ، وقد رأى أن التوهم عليه فى قوله : ان العالم مخلوق ، وأنه حدث لا من
شئ ، وأنه خرج لا من نظام الى نظام ، فقد أخطأ وغلط . وبذلك انه لا يصح دائما أن كل

فى الناحية الاخلاقية :

وفى الناحية الاخلاقية رآى تنوع الفضيلة الى اربعة انواع :

أدناها الفضائل السياسية : وتحققها عن طريق تخفيف الانفعالات ، وبالسلك مع الفرد الآخر المجاور سلوكا لا ضرر فيه • ولأن تحقيقها مرتبط بالسلوك الحسن مع الغير ، سميت بالفضائل الأهلية أو الفضائل المدنية • والنظرة اليها على : أنها أدنى الفضائل كانت لأفلوطين قبله أيضا •

وتعلو هذه الفضائل السياسية فى المنزلة فضائل أخرى : وهى التى ليس هدفها اجتماعيا ولا علاقة فرد بغيره ، بل ترمى الى تطهير الانسان كفرد من المادية ، وتخليصه من الانفعالات والعواطف •

والنوع الثالث ، وهو الذى يشرف سابقه : يشمل تلك الفضائل التى تتجه نحو العقل وتتلقى منه وحده الأوامر فى التصرفات ، دون أن يكون للانفعالات اثر يذكر فيها •

أما الفضائل الكاملة ، وهى الفضائل المثالية : فلا تتبع النفس ، بل العقل وحده • وهى بمثابة « الأصل » فى معنى الفضيلة ، وعلى غرارها أو على صورتها وشبهها كانت أنواع الفضائل النفسية السابقة ، ولذا كانت جميعها أقل منها فى المنزلة ، وإن كانت فيما بينها مختلفة الدرجة حسب قربها أو بعدها من هذا « الأصل » •

وفورفوروريوس بنظرته الأخلاقية هذه فى تقدير الفضيلة ، يجعل الفضائل التى ترتبط بتهديب الفرد أعلأ قيمة من التى ترتبط بتنظيم علاقته بغيره ، وهى نظرة توحى بأن الميل الى العزلة كان يسيطر على توجيهه فى حياته • ولذا يحكى عنه أنه كان زاهدا ، وبالأخص فى آخر أيامه ، وكان ينصح بالزهد

عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شيء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام • وإنما يعنى الفلاطون أن : (الخالق اظهر العالم من العدم الى الوجود) ، وإن وجوده لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق » •

وربما يكون هذا النص الذى يحكى الشهرستاني تأويله عن فورفوروريوس ، وهو ذلك الذى وجد فى كتاب « طيمارس » للفلاطون ، واختلف الشراح فى فهم غاية الفلاطون منه : يعنى القدم أم الحدوث للعالم ؟ وحمله اكينوقراطيس ومن شايحه على القدم ، وأيدهم فيه فورفوروريوس •

كثيرا ، وبعدم تناول اكل الحيوان ، مما يدل على انه كان متدينا او صوفيا ،
بعكس تلميذه يامبليخوس •

موقفه من المسيحية :

وفي اثناء اقامته بصقلية Sizilia ، كتب خمس عشرة رسالة في
نقض ألوهية عيسى ، وهذه الرسائل هي التي يشير اليها آباء الكنيسة كثيرا
في ردودهم على الأفلاطونية الحديثة • وعدا هذه الرسائل استخدم ذكاءه
ودقته - التي تدين بفضل كبير لدراسته - اللغوية ، نقد الانجيل ، مما جعله
المعبد للنقد الحديث له •

ففورفوريوس ، فضلا عن كونه فيلسوفا شارحا ، كان متسدينا بديانة
شعبية ، أي كان وثنيا ، كما كان صوفيا شرقيا • وهذا كله كان له اثره في
تفلسفه : في نظرتة الى النفس وعلاجه لها ، وفي تحديده مصدر الشر ، وفي
نظرتة الى الفضيلة ، واخيرا في عدائه للمسيحية •



٢ - المدرسة السورية

زعيم هذه المدرسة الفيلسوف يامبليخوس Jamblicos (١) ، وكان تلميذا للمشائي اناطوليوس Anatolios ، ثم لقرفوروريوس بعده . وكانت له عدة تواليف فلسفية ، فوق شروحه لكتب افلاطون وارسطو .

في المناحية الميتافيزيقية :

وهو في الميتافيزيقا وان اخذ بمبدأ افلوطين في الوساطة بين « الأول » من جهة وبين هذا العالم من جهة أخرى ، الا انه زاد عليه في عدد الوساطات . وبهذه الزيادة باعد بين هذا « الأول » وعالم المحسّات ، كما عقد فكرة الوساطة نفسها .

وكان للعقيدة الشعبية الاغريقية تأثير عليه في زيادة عدد الوساطات ، لأنها توحى ب« تعدد الآلهة » ، وتحدد لكل اله عملا خاصا به . فكان لابد ان يجعل كل الهته فوق عالم المحسّات ، وان يرتبها على حسب وظيفتها ومنزلتها في العقيدة بين « الأول » ، الواحد وهذا العالم (٢) . وياكثاره من الوساطات بادخال عناصر دينية اغريقية وشرقية ، واندماج ما ورد فيها من الهمة في سلسلة الوساطة ، عبد الطريق لتطور المذهب الالهى في الافلاطونية الحديثة .

وفي بحثه المعرفة ينكر : ان معرفة الآلهة من طبع الانسان ، قبل ان يحصل له التأمل والروية ، وقبل ان تتكون فيه ملكة النقد . ومعرفة الانسان للآلهة في نظره مصاحبة في الوجود لجبلة النفس وتوجهها نحو طلب الخير . ولذا ليس بصحيح في رأيه ان يقال : ان الانسان يوافق على وجود الآلهة ، بل لا يجوز ان يتحدث مطلقا عن معرفتها ، لأن كل معرفة تفرض فرقا بين حذرك

(١) تولى في حكومة قسطنطين الاكبر سنة ٣٣٠ م ، ونسبة مدرسته الى سوريا او الشام اشارة الى مولده باحدى مدن الشام ، ويعرف عند العرب باسم املبخوس .

(٢) الديانة المعددة او الديانة الشعبية تفرض على النوام فرقا بين الهتها : فهناك فيها الاكبر والكبير ، وهناك الاصغر والصغير ، بحسب ما يتصور بجانب الواحد منها من تأثير ، وله عن طريق القصص والاساطير .

ومدرك ، بين شخص يدرك وموضوع يدرك ، ومثل هذا الفرق لا يتفق وصلتنا بالألوهية ، إذ وجودنا فيض عنها •

وقد مزج بين الدين والفلسفة ، لكن مزجه صاحبه التناقض وعدم الانسجام : لأنه بينما هو في ناحية واضح تمام الوضوح في تحديد المعرفة الدينية ، وعدم ارتباطها بالجدل العقلي ، وبنائها على فطرة الانسان وطبعه ، اذا به في ناحية أخرى يستخدم طريق الفلسفة في تحليل العقيدة الدينية تعليلا عقليا ، وفي تنظيمها والربط بين أجزائها • وتعليل ما من شأنه الا يعلل • وشرح ما هو فوق العقل ، مدعاة لعدم الانسجام والتضارب •

وفي تفلسفه التقى الطابع الروحي الزهدى لمذهب فيثاغورس ، بالمذهب العقلي للرواقيين ومذهب فيلون اليهودى •

ويغض النظر عن نظامه الفلسفى System في الجانب الالهى الذى يوحى بميله الى التصوف والروحية ، كان في واقع امره متصوفا روحيا • وفوق انه متصوف ، كان يؤمن بالمعجزات وياتصال الانسان بالآلهة عن غير الطريق الطبيعى كما كان يؤمن بالكرامات • وقد لعب ايمانه بهذه الأمور دورا رئيسيا في تفكيره ، وفي حياته العملية • لكن مع هذا لا يجوز أن يقدم اعتبار ما في طبيعته من روحية وتصوف على ما له من فلسفة ، إذ ذلك يخرج من بين هؤلاء الذين لهم اثر في تطور المذهب الأفلاطونى الحديث •

منهجه :

وأهميته الفلسفية تكاد تنحصر في انه وضع طريقة ثابتة لشرح المحاورات الأفلاطونية Dialoges • والدور الذى قام به في طريقة شرح افلاطون يعتبر دورا رئيسيا في تطور الافلاطونية الحديثة نفسها ، نظرا لأن عنايتها بشرح مذهب افلاطون تعد الأساس الأول في تمييزها كمدرسة فلسفية •

فقبله كان فورفوريوس يعتبر الشارح الأول من رجال الأفلاطونية الحديثة : وكان يعلل شرحه الفلسفى ويؤيده بما نقل في الأدب ، والقصاص ، والدين ، وطقوس العبادة • فكان لذلك مرتبطا في تفلسفه بثقافته التى نشأ عليها ، وبذلك حبل بينه وبين الحرية في الشرح العقلى حسيما توحى اليه اتجاهات الميتافيزيقا للأفلاطونية • كما منع من أن تكون له وسيلة واحدة في الشرح : فغدا كأنه نثر خيوطه على كل موضع تهبأ له ، مرة هنا ومرة هناك ،

ولم يعن بأن يكون تسجبه نظيما منسجما ، اذ حرصه على ادخال العناصر السابقة التي تتكون منها ثقافته الأولى فى شرح مذهب فلسفى معين يفقده من غير شك وحدة المنهج فى الشرح ، ووحدة الاتجاه فى المذهب ، كما يفقده قرب الصلة بالأصل المشروح .

ولكن يامبليخوس كان على العكس منه : اذ وضع قاعدة ثابتة لشرح محاورات افلاطون كما أسلفنا ، فلم يشرح متفرقاتها على حسب ما تعطى التراكيب فقط بغض النظر عن صلاتها بالسابق واللاحق منها ، بل قيد الشرح بالهدف العام للمحاورة : فمثلا اذا كانت محاورة Dialog تعلقت فى جملتها بـ « الطبيعة » فكل جزء من أجزاء هذه المحاورة يشرح شرحا طبيعيا ، واذا كانت ترتبط بـ « الأخلاق » فى جملتها فسرت أجزاؤها كلها من الوجهة الاخلاقية ، وهكذا

وبهذه القاعدة استطاع أن ينير الطريق الى الافلاطونية ، وأن يجعل من الافلاطونية الحديثة استمرارا واضحا لمذهب افلاطون .

قيامبليخوس فى الجانب الالهى تعمق فى زبط الديانة الشعبية الوثنية من اغريقية وشرقية - بالفلسفة الاغريقية . وفى المنهج وضع للأفلاطونية الحديثة طريقة ثابتة فى الشرح ، تخرج من فكرة واحدة ، وترمى إلى هدف واحد .

وعلى قدر ما وجد من تعقيد وغموض فى تفلسفه فى الجانب الالهى ، وعلى ما فيه أيضا من تناقض وعدم انسجام ، بقدر ما وجد من وضوح والتثام فى تفسيره لكتب افلاطون .



٣ - مدرسة أثينا

تنسب هذه المدرسة الى اثينا ، لأنها تبعت فلوطارخوس الأثيني Plutarchos Von Athina . وتعتبر استمرارا للمدرسة السورية السابقة ، سواء في طريقة شرح كتب أفلاطون ، أم في دعم المذهب الأفلاطوني الحديث .

برقلس :

وبرقلس Proklos يعد الزعيم الأول لها (١) ، وفي الوقت نفسه زعيم المدرسيين في العصر القديم . وبوساطته وصلت الأفلاطونية الحديثة الى المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها . ويعرف عند العرب باسم « ديباروخس » أي الخليفة ، والمراد خليفة أفلاطون في رئاسة دار العلم بأثينا .

وشرحه لكتاب « طيماوس » وكتاب « السياسة » و « بارميندس » لأفلاطون يعد من أشهر عمله الفلسفي . وله عدة تواليف فلسفية عدا شرحه هذا .

ووراء هذا ، وذاك ، ضم الى فلسفة القدامى وبالأخص الى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكذا الى فلسفة من سبقه من رجال الأفلاطونية الحديثة ديانات وطقوسا اغريقية ، وشرقية ، ومصرية ، وجمع كل هذا في بناء فلسفي واحد .

وطريقته في الجمع مأخوذة في جوهرها من أفلوطين ، وبامبايخوس ، لكنه مدين الى هذا الأخير على وجه الخصوص في منهجه في شرح الكتب

(١) ولد في القسطنطينية سنة ٤١٠ م . وكان تلميذا لاوليمبيوداروس Olympiodaros في الاسكندرية ، وفلوطارخوس . وتوفي في أثينا سنة ٤٨٥ م بعد زعامة مدرسية طويلة قضاها في أثينا بعد ان انتقل التعليم الأفلوطيني الحديث اليها في هذا الوقت .

والمفطى (في كتابه اخبار : الحكماء ص ٦٣) ينسب اليه : القول بالدهر . كما ينكر أن يحيى النحوي تصدى للرد عليه . ويصفه بأنه : « متكلم عالم بعلم القوم وأحد المتصدرين لها » . ثم يروي عن المختار بن عبيدون ان برقلس كثير المطالعة لعلم الارائل ، وكتبهم ، واخبارهم ، وغير متهم فيما ينقله .

الفلسفية • ويطريقته الخاصة استطاع أن يرد في يسر هيكل البناء الأفلاطوني
الى مذهب افلاطون •

ومع أن للسابقين من رجال الأفلاطونية الحديثة فضلا عليه لا ينكر سواء
في تكوينه أو توجيهه ، فضله الشخصي على الأفلاطونية الحديثة بالذات
لا يحدد كذلك ، إذ جاء عمله فيها بعد نهاية تطورها ، كما ذكرنا •

رأيه الميتافيزيقي :

وفي ناحية ما بعد الطبيعة يرى للوجود أصولا ، كما يرى له تطورا •
وهي عبارة عن تلك الموجودات التي وراء هذا العالم المحسوس ، وتتصل به
اتصال تأثير وتبديل • وتطور الوجود عبارة عن ظهور العالم المشاهد عنها
بعد كونه فيها ، ورجوعه اليها من جديد بعد هذا الظهور بناء على معنى
وتقرب منه نحوها • فالأصول حلة العالم المشاهد ، والعالم المشاهد معلولها ،
بمعنى أنه مرتبط في ظهوره ووجوده المرئي وفي حركته وسعيه نحوها أشد
ارتباط بها •

كان كامنا أولا ، ثم خرج وانتشر ، وسيمود راجما اليها ••• وكونه
فيها كان لشبهه بها ، وخروجه منها كان لمغايرة بينهما ، وعودته اليها كان
لسعى منه نحو الخير ، وهي الخير كله (١) •

كمون ، فظهور ، فعودة ••• تمثل مراحل تطور هذا العالم في نظر
برقلس •

(١) ينقل الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١١) : أن لبرقلس كتابا • في
دهر - قدم - هذا العالم وأنه باق ، يقول فيه عن الوجود وتطوره وعن أصوله وعن الفرق
والشابهة بين هذه الأصول وما تفرع عنها ، ما يلي :

• لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من
العناصر ، حدثت قشور واستنبتت لبيوب • فالقشور دائرة ، والليوب قائمة دائمة لا يجوز
الفساد عليها لأنها بسيطة وحيدة القوى •

فانقسم العالم الى عالمين : عالم الصفة واللذ ، وعالم الكثرة والقدر • فاتصل بعضه
ببعض ، وكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم • فمن وجه : لم يكن بينهما فرق ، فلم يكن
هذا العالم دائرا ، إذ كان متصلا بما ليس ينثر • ومن وجه : نثرت القشور وزالت الكثرة ،
وكيف تكون القشور غير دائرة ولا مضمحلة ؟ وما لم تزل القشور باقية ، كانت الليوب
خافية •

ومشابهة ، ومغايرة ، وسمى ٠٠٠ تمثل أسباب تطوره عنده .

والوجود على الحقيقة ليس الا تلك الأصول ، اما كائنات هذا العالم فهي شبيهة بها فيه فحسب . ولذا كانت غيرها كما كانت مفقورة اليها ، تسعى نحوها وتتجه في حركتها اليها .

ويتصوير برقلس لتطور الوجود ولأسباب تطوره ، نراه قد التزم في ميتافيزيقيته مبدا التثليث الذي عرفت به الأفلاطونية الحديثة وكان من أسسها .

والأصل الأول : الذي يخرج عنه هذا العالم يسميه الطبيعة القيمة ، أو الأول ، أو الأول القيم ، أو العلة الأصلية أو الخير القيم . ووجوده ضروري ، أي ليس الحكم بوجوده متوقفا على نظر وتأمل من الانسان .

وكل كثرة في الكون مرجعها اليه باعتبار أنه واحد وحدة مطلقة ، وكل معلول فيه يرجع في النهاية اليه باعتبار أنه العلة الأخيرة ، وكذا كل خير في هذا الوجود يرتد اليه باعتبار أنه الخير المطلق .

ويرى أن التعبير عنه كطبيعة أولى بالواحد ، أو بالعلة الأصلية ، أو بالخير ليس دقيقا ، لأنه فوق أن يعبر عنه بمثل ذلك ، فهو لا يدرك ، كما لا يستطيع التحدث عنه على العموم . وإذا أراد الانسان أن يتحدث عنه بغية وصفه وتقريبه الى الأذهان ، أمكن أن يتحدث عنه بطريق التمثيل ، فيشبهه بالشمس مثلا ، أو بطريق السلب كأن يقول عنه : هو ليس هذا ، أو هو غير هذا .

وتخرج (١) من هذه الطبيعة الاولى التي هي واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وفوق العقل والوجود : وحدة أخرى ، في داخلها كثرة .

وهذه الوحدة الثانية أولى الوسائط بين الوحدة من كل وجه التي هي الطبيعة الاولى وبين الكثرة غير المنتهية ، وهي هذا العالم المحسوس ، أي هي

(١) يحكى الشهرستاني (في كتابه السابق ج ٤ ، ص ١٢) عن كتاب برقلس المتقدم انه يقول فيه ، « ان (الأوائل) - الأصول - تكونت منها العوالم ، وهي باقية ، ولا تنفسر ولا تضمحل . وهي لازمة للدمر مانسكة له ، الا أنها (جميعا) من (أول) واحد ، لا يوصف بصفة ، ولا يدرك بنعت ونطق ، لان صور الأشياء كلها منه وتحتة ، وهو الغاية والمنتهى التي ليس فوقها جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد . وهو الاحد الذي قوته اخرجت هذه الأوائل ، وقدرته ابدعت هذه المبادئ » .

واسطة بين العلة الأولى وهذا العالم المشاهد • ويسمى برقلس « هينادن »
Henaden • وهى من الآلهة الشعبية عنده ، موضعها فى ترتيب الموجودات
فوق « العقل » • ولا يتوقف وجودها على اعتراف الانسان بها عن طريق تأمله ،
شأنها فى ذلك شأن الطبيعة الأولى • ويسند اليها تأثير الخير فى الموجودات
• تحتها •

ويمقتضى كونها من الآلهة ومصدرا للخير فى هذا الوجود تحتها ، تعتبر
فى نظر برقلس مصدر القضاء والقدر فيه •

وتليها مرتبة العقل • وبداخل مرتبته يوجد :

– الوجود intelligibel .

– والعلم intellektuell .

– والحياة التى تجمع بينهما ، intelligibel — intellektuell .

وهذه الثلاثة من : الوجود ، والعلم ، والحياة ، يعتبرها برقلس من
الآلهة أيضا •

ثم تحت مرتبة العقل توجد النفس الكلية : وهو متفق مع أسلافه من
علماء الافلاطونية الحديثة فى كون رتبته تلى رتبة العقل • وهى الصلة
المباشرة عنده بين غير المحدد الذى هو عالم الأصول ، والمحدد الذى هو العالم
المحسوس • هى الفصل بين الوجود الحقيقى وبين العالم المتغير ، وتنقسم فى
نظره الى ثلاثة أنواع : نفوس الهية ، ونفوس جنية ، ونفوس انسانية •

– أما النوع الأول : فهو نفوس الآلهة العظيمة ، وهى التى كان يعظمها
الافريق ، وورد تعظيمها فى ديانتهم •

– وأما النوع الثانى : فهو بمثابة وسط بين نفوس الآلهة ونفوس
الانسان ، بين النفوس الأبدية والنفوس الفانية • ويشمل نفوس الملائكة ،
ونفوس الجن بالمعنى الخاص ، كما يشمل نفوس الأبطال • ولكل من هذه
الأنواع وظيفته الخاصة به •

والاصول التى تكون عالم ما وراء الحس ، ولها التأثير فى هذا العالم
المشاهد ، يرتبها برقلس اذن الى أربع مراتب :

مرتبة الطبيعة الأولى : أو الوحدة المطلقة التى لا كثرة فيها بوجه •

ومرتبة الوحدة التي بداخلها كثرة : وهى المجاز بين الوحدة من كل وجه
والكثرة غير المتناهية ، وهى التي يعبر عنها بهينادن .

ومرتبة العقل : التي تشمل الوجود والعلم والحياة .

ومرتبة النفس الكلية : وتشمل ثلاثة أنواع من النفوس .

طبيعة العالم المشاهد :

وبواسطة النوع الالهى من النفوس كان هذا العالم على ابداع ما يمكن ،
فى نظامه وتدييره ، ويراه طبيعة حية (١) . ولأنه طبيعة حية ، كانت هناك
جانبية بين أجزائه : القوى منها يجذب الضعيف ويسيطر عليه ، كما هو الشأن
بين الطبائع الحية كلها . وعن طريق الجانبية والسيطرة ، يرتبط عالم الفناء
بعالم البقاء ، وعالم البقاء الذى هو عالم الأصول كان له الجذب والسيطرة
لأنه الأقوى من مقابله .

وتدخل آلهة الأفلاك فى كل نواحي الحياة فيما تحت فلك القمر ، أمر
طبيعى بحكم هذا المبدأ . فالكون والفساد ، والنسل وعدمه ، فيما تحت فلك
القمر ، يتصل اتصالا وثيقا بهذه الآلهة لأنها صاحبة القوة والسيطرة .

وإذا كان هذا العالم على ابداع ما يمكن ، لأنه من خلق الآلهة فى نظر
برقلس ، فكيف يحتوى على شر ، والشر نقص ، والنقص لا يليق بعمل
الآلهة ؟؟

برقلس يقر بوجود شر فى هذا العالم ، لكن يعلل وجوده بعدم كمال مراتب
الوساطة . وهى مراتب : هينادن ، والعقل ، والنفس . ووساطتها بين الطبيعة
الأولى أو الله والعالم ، وعدم كمالها ، ناشئ عن ضعفها فى تقبل الخير الالهى
كله . وإذا ضعفت عن تقبل الخير الالهى كله ، فهى غير مقيضة له كله على

(١) كما تقول الرواقية ، فالعالم فى نظرها كالحيوان : جسده هو هذا المحسوس وروحه
العقل . والاله (وهو هذا العقل) فى نظرها مفارق للمادة ممتزجا بها امتزاج الدم بسائر
الأعضاء وعن هذا الامتزاج حصلت الحياة والحركة فى الموجودات ، كل على حسب رتبته من
الوجود . وما نشاهده فى العالم من النظام والترتيب اثر الاله ، ودليل على حضوره وحلوله
فى نفس المادة ، لا بصفة مؤثرة من الخارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركزة فيه تقوده الى انزاع
الغاية المقصودة منه .

هذا العالم ، ومن هنا وجد الشر فيه . وسبب ضعفها أنها مرددة بين الوحدة المطلقة والكثرة غير المتناهية ، بين غير المتحرك وبين الصافي النقي والخليط ، أى أنها واقعة بين موجود أعلى : له الوحدة والثبات والبقاء ، وبين موجود أدنى له الكثرة والحركة وعدم الصفاء .

ومع إقراره بوجود الشر فى هذا العالم للسبب الذى شرحه ، يحاول دفع اسناده الى الآلهة عن طريق جعله غير مراد لها (١) .

وبهذا برا إلهته جميعها من ارادة وقوع الشر فى العبالم ، وبين انه ضرورة مصاحبة لتطور العالم . فهو لم يحاول نزع الشر منه وجعله كله خيرا ، بل نزه الآلهة فقط عن ارادة الشر وقصده ، وبين أن وقوعه جاء نتيجة لنقص سلسلة الموجودات فى الكمال ، وعدم محاكاة كل موجود فيها للكمال المطلق الذى هو الطبيعة الأولى .

والمادة مع أنها مبنأ للشر فى هذا العالم غير مسئولة عنه كذلك ، لأنها لم تردده وان سحب وجودها بالضرورة باعتبار أنها أقل الموجودات كمالا ، لشدة بعدها عن الطبيعة الأولى (٢) .

(١) يحكى المسعودى فى كتابه (مروج الذهب ج ٢ ص ١٥٢) عن المعتزلة فى تبريرهم وجود الشر فى العالم انهم يقولون : « ان الله لا يحب الفساد ولا يخلق افعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدره التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وانه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره ، وانه وفى كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها . لم يكلفهم ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه . وان احدا لا يقدر على قبض ولا بسط الا بقدره الله التى اعطاهم اياها ، وهو المالك لها دونهم : يفنيهم اذا شاء . ولو شاء نجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراريا عن معصيته ، وكان على ذلك قادرا . ولكنه لا يفعل اذ كان فى ذلك رفع للمحنة وازالة لليلوى » .

(٢) ينقل الشهرستانى عن برقلس وجها آخر لتبرئه « الاول » من الشر فى العالم ، محصله : ان هذا العالم سيؤول آخر الامر الى الصفاء والخيرية ، فيكون شبيها بالعوالم الروحية . ومعنى ذلك ان « الشر » ليس ابديا ، بل هو عارض فيه . ونصه (فى كتاب الملل والنحل ج ٤ ص ١٧) .

« فالحق هو الجوهر المعد لطباع الحياة والبقاء ، هو افاد هذا العالم بدءا وبقاء بعد نشور قشوره ، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذى كان فيه . ان هذا العالم اذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحيا ، بقى بما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التى بلا نهاية . وكان هذا - العالم - واحدا منها ، ولكن ما يحكيه هنا Ueberweg عن برقلس من دفع نسبة الشر فى العالم الى «الاول» قائم على سبب وجود الشر فيه أولا ، اذ مقتضى حكمة الآلهة - فى نظر برقلس - فى تدبيرهم

رأيه الانساني :

وفى البحث الانساني عاليج ناحيتين :

الناحية الاولى : ان نوعى النفس اللذين فوق العقل الانساني وهما النفس الالهية والنفس الجنية ، لا يدركان عن طريق المعرفة العقلية للانسان ، لأن الشيء الذى يدرك عن طريق عقل الانسان يجب أن يكون فى متناوله ، وفى مرتبته . وكون المعرفة الانسانية لا تتصل الا بما هو فى مستوى العقل الانساني أو فى درجته لا بما هو فوقه ، مبدأ ارتضته الفلسفة القديمة . وبناء على الأخذ به لا يدرك العقل الانساني ما فوقه من نوعى النفس الالهى ، والجنى . فاذا أراد ادراكهما وجب أن يكون هو مساويا هما فى المرتبة ، ومساواته لهما لا تتحقق الا عن طريق الزهد ، والزهد نفسه هو طريقه أيضا الى معرفة الله ، أو ما يعبر عنه بـ « الطبيعة الأولى » .

وللزهد هذا الأثر فى ادراك الانسان لما فوقه لأنه المخلص له من دنس هذا العالم ، وبالتالي عائد به الى جوهره الروحى الصافى ، فيشبه حينئذ تلك الجواهر التى علتة فى المنزلة عندما غطى هو بالقشور . واذا كان العقل الانساني لا يدرك ما فوقه من انواع النفوس حتى يكون مساويا لها ، فمعرفة با الله لا تتم كذلك الا عندما يكون الانسان شبيها به ، فمتحدا معه . ولم يزل الزهد هو الوسيلة الأولى الى بلوغ هذه الحال الأخيرة .

وهذا القدر من احوال المعرفة الانسانية وان كان معروفا لأفلوطين قبل برقلس ، الا أن فضل هذا الأخير فيه هو أنه ايده من كلام افلاطون فى كتابه « بارمينيدس » Barmenides خاصا بمعرفة النفس .

والناحية الثانية هي : ان النفس لها جسم آخر غير هذا الجسم المادى ، لها جسم أثيرى أو نورى غير مادى ، أو هو بين المادية واللامادية ، ويعتبر كخلاف لها ، وهو غير حادث ، وغير فان مثلها . وكذلك غير منفصل عنها .

والقول بمثل هذا الجسم اللامادى كان معروفا أيضا لفورفوروريوس ، ويامبليخوس ، وفلوطارخس الأثينى قبل برقلس . ولكن برقلس تعمق فى

ان يسوه النظام والخير هذا العالم كله ، فلا يكون هناك موطن ما يوجد فيه شر . فما يحكيه منا Ueberweg انن تعليل لوجود الشر فى العالم ، وهو تعليل لا يمس كمال الاول . وما يذكر الشهرستانى فى تطمين للنفس على مستقبل هذا العالم .

تعليله ، وتوسع فى شرحه • وهذا القول فى ذاته وان تأثر برأى أرسطو فى أن وظيفة النفس احياء الجسم وان لها أبدية كالجسم على السواء ، الا أن مبدأ الوساطة فى الافلاطونية الحديثة كان له اثره كذلك بجانب هذا الرأى • فاستخدام مبدأ الوساطة هنا قد ازال الثغرة التى تفرض بين نفس ليست بجسم وبين جسم مادى ، وذلك بوضع صلة بينهما ، وهذه الصلة هى ذلك الغلاف السالف الذكر ، فهو يمثل ما بين المادية واللامادية ، كما تقدم • وباعتبار مثل هذه الصلة ، كان تصور الانتقال من شىء غير مادى الى شىء آخر مادى مفهوما وواضحا نوعا ما • ويتحديدها على أنها نورية ، كانت معرفة النفوس بعضها بعضا أوضح من معرفتها للأشياء المادية ، لأن الغلاف الفاصل بين شىء مادى وآخر مادى مثله ، مظلم قاتم •

رأيه الأخلاقى :

وفى البحث الأخلاقى انضم فى معالجة مسأله الى يامبليخوس ، وتآبعه فى رأيه فيها • ومع هذه التبعية له ، بقيت بينهما مفارقة فى بعض نقط أخرى تعتبر ثانوية • ومبدأه الخلقى ينتهى بالعالم – وبالأخص بالانسان فيه – الى الفناء فى « الطبيعة الأولى » ، أو فيما يعرف عنده أيضا بـ « الأول » • فمهمة الانسان التخلص من المادية ، والمحاولة عن طريق ذلك الى الوصول الى الموجود الاول فالافناء فيه • والعالم كله يتحرك ويهدف فى حركته الى أن يعود الى هذا « الأول » فيتحد به كذلك ، وذلك عن طريق الفناء فيه • وفناؤه فيه لا يتم الا بعد زوال الدنس ، باتباع الزهد والاقامة عليه •

ومعرفة الانسان تنتهى فى نظره بـ « الطبيعة الاولى » أيضا ، فيجب على الانسان أن يجعلها غاية معرفته •

وقد عاب على بعض الافلوطينيين الذين اعترضوا على وقوع اتحاد حقيقى للانسان مع « الاول » للواحد ، بسبب ما راوه من مفارقات بين هذا « الاول » والانسان •

ويشرحه لكتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون ، استطاع أن يصور الطريق الموصل لارتقاء الانسان من عالمه نحو « الاول » • وقد صورته فى ثلاث مراحل :

• مرحلة « العشق »

• فمرحلة « الحقيقة »

• ثم مرحلة « الايمان » والتصديق •

« قَانُطِيْق » يراه مقدمة للمرحلتين الأخيرين ، لأن محبة الناقص – وهو الانسان – للجمال الالهى يعد ابتداء صلة بين الناقص والكامل على العموم .
أما « الحقيقة » فهى توصل الى الحكمة الالهية ، وتتم بمعرفة الوجود الحقيقى ، وهو وجود الكامل .

و « الايمان » يأتى فى المرتبة العليا ، وفيه ينتهى كل عمل للانسان ، كما أن فيه تنتهى الحركة الى الاستقرار . إذ هو مسكون ، واقامة روحية فيما « لا يدرك » ، و « فيما لا يتحدث عنه » ، وهو « الأول » الواحد .

وفى الافناء فى « الأول » الواحد ، الخير المطلق ، ينتهى طريق العقل ، وطريق الدين ، وطريق الأخلاق ٠٠٠ فهى ثلاثة طرق لغاية واحدة .

ويستخلص من فلسفته الآن عدة مبادئ :

ان « الطبيعة الأولى » – وهى « الأول » الواحد – فوق كل تعبير انسانى ، وفوق كل ادراك انسانى ، تجل عن تعبير الانسان وادراكه طالما هو منغمس فى دنس هذا العالم ، لم يخلص نفسه بالزهد فيه .

ان وجود هذه « الطبيعة الأولى » ضرورى مقرر فى طبيعة الانسان ، لا يتوقف الاعتراف بوجودها على تأمل منه واستخدام طريق البرهنة عليها .
فيحكم توجهه بطبيعته فحسب الى خير فى الوجود يكون قد آثر بهذه الطبيعة الأولى ، لأنها هى التى تمثل الخير فيه . فلا يحتاج الى برهان عقلى بعد طبيعته حتى يصل الى الاعتراف بوجودها (الطبيعة الأولى) .

انها العلة التى خرج منها هذا العالم ، والتى يعود اليها ثانية .

ان الآلهة المتعددة ، التى وردت فى الديانات الوثنية حشرت عنده فى نطاق الوساطات بين « العلة الأولى » والعالم المشاهد ، وأسندت الى كل منها وظيفة خاصة فى التأثير فى عالم ما تحت القمر ، وهو عالم الانسان ، أو عالم الأرض على العموم .

ان مبدأ التثليث الذى هو من أسس الأفلاطونية الحديثة سيطر هنا فى تنويع النفوس ، وفى العقل ، وفى النفس الانسانية .

ان تبرير وقوع الشر في العالم كان عن طريق تبرئة الالهة من ارادة وقوعه ، وجعله ضرورة مصاحبة لتطور العالم وتدرجه ، كما رفعت مسئولية المادة عنه مع أنها تعتبر مصدره في هذا العالم ، للسبب نفسه ، وهو انها لم تروه كذلك . فهو من طبيعتها ، وبالتالي غير مراد لها .

ان حذرفة « العقل » الانساني لما فوقه من اصول الوجود غير ممكنة ، لأن شرط ادراكه لشيء ما مساواة ذلك الشيء له في المرتبة . ولذا يجب ان يصل الى مستوى الإدراك في المرتبة ، ان حاول أن يدرك ما فوقه ، وطريق ذلك الزهد وحده . والزهد اذن هو الطريق لادراك العقل الانساني لما فوقه من نفوس ، ثم لما فوقها من اصول الى الاول الواحد ، الخير المطلق . ولكي تتم معرفة الانسان لله ، الخير المطلق لا يكفي وصوله الى مرتبته عن طريق الزهد ، بل تمامها في الاتحاد به ، والافتناء فيه عن طريق الاستمرار فيه أيضا .

ان تمام السعادة الانسانية في الاتحاد بالأول الواحد ، والافتناء فيه أيضا ، شأنها شأن تمام معرفة الانسان به .

ان عناصر الأرسطوطاليسية ، والرواقية ، والوثنية الاغريقية ، والشرقية ، والتصوف الشرقي ، جمعت في فلسفة برقلس وتكون منها اطار واحد حول الأساس الفلسفي الأفلطوني .



ويهذا العرض لفلسفة رجال الأفلطونية الحديثة ، ولشروحهم لكتب القدامى ، ولطريقتهم في الشرح ، وطريقتهم في التأليف التي كانت تجمع مع العناصر الفلسفية : وثنية اغريقية ، وشرقية ، وعناصر روحية صوفية ، تكون مرة أخرى ما قلناه من : ان المذهب الأفلطوني الحديث ، فوق تعقيده وعدم قيامه على أساس واحد : من فلسفة أو دين ، أو عقلية واحدة : شرقية أو غربية ، كان من اسباب عدم انسجام التوفيق في تفلسف المسلمين بين الاسلام والفلسفة الاغريقية .

فبينما ينادى الاسلام بوحدة الاله في التأثير في الكون وفي الخلق ، اذا بـ واحد الفلاسفة ان نادى بوحدة الأصل معطل عن التأثير ، وعن الابداع على الاطلاق أو مباشرة ، واذا بها نفسها في الوقت ذاته توزع التأثير في الكون على الالهة متعددة ، جاعلة لكل اله عمله واختصاصه .

وبينما الاسلام اتخذ من الزهد وسيلة للاعتدال فى الأخذ من الدنيا وتركها ، اذا بالفلسفة الاغريقية التى وصلت للمسلمين تجعل غاية العمل الفكرى للانسان ، وغاية تصرفه الخلقى ، الافناء فى صاحب الفيض على العالم وهو الأول والاتحاد به ، عن طريق التطرف فى الزهد .

وبينما الاسلام جعل خروج العالم ، أو وجوده بقدره الله ، كما جعل مرده اليه بقدرته أيضا ، اذا بالفلسفة تجعل خروج العالم عن أصله وهو الأول ، ورجوعه اليه عملا طبيعيا ، بدايته العلية والسببية ، ونهايته المحبة والشوق . ولذا كان أولها صاحب فيض ، وعالمنا ذا قدم .

وإذا كان يدعى : أن تكوين المذهب الأفلاطونى الحديث كان سببا فى عدم نجاح توفيق المسلمين بين الدين والفلسفة ، كما أن طبيعة المدارس الفلسفية الاغريقية والديانات المختلفة التى تألف منها هذا المذهب كانت من أسباب عدم نجاحه أيضا : فيصح أن يدعى تبعا لذلك : أن مؤاخذه الأشاعرة لمن سموا فى الثقافة العقلية الاسلامية باسم الفلاسفة كانت مع تعقيد العقيدة الاسلامية من نتائج عدم نجاح هؤلاء فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

نعم فى غير نطاق علم العقيدة استفادت العقلية الاسلامية بالفلسفة الاغريقية : فى تنظيم تأليف العلوم الأخرى ، وفى صقل طريقة التفكير فيها . ومن غير شك لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ، ولما كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم : فعلم أصول الفقه ، والفقه نفسه ، وعلوم اللغة العربية من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، مدينة فى تطورها ، وتنظيمها - الى حد كبير - للفلسفة الاغريقية فى نواحيها المختلفة .

ونرجو أن تهيا لنا فرصة البحث لبيان صلات هذه العلوم العربية الاسلامية بالفلسفة الاغريقية .



مدرسة الاسكندرية الفلسفية

هي المدرسة الثانية (١) في العصر الهليني الروماني ، التي خلفت الأفلاطونية الحديثة في الوطن الشرقى للتراث الاغريقي ، وهو مدينة الاسكندرية ، وذلك منذ منتصف القرن الخامس بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، اى الى الفتح الاسلامى لمصر . وهذه المدرسة لها طابع خاص يجعلها متميزة نوع تميز عن المدرسة السابقة عليها ، وهي الافلاطونية الحديثة . وربما كان القدر المشترك بين المدرستين هو توفر عنايتهما على مذهب افلاطون ، واستخدامهما طريقة واحدة فى الشرح ، والتأليف .

والطابع العام لتفلسف هذه المدرسة هو الميل الى البساطة فى الاتجاه الميتافيزيقى : ففى فكرة الوساطة بين الأول الواحد والعالم ابعدت كثيرا من الوسائط العليا التي تزايدت منذ عهد يامبليخوس من رجال الافلاطونية الحديثة ، كما قللت من شأن الباقي منها فى نظرتها اليه ، وبذا فقد هذا الباقي أهميته تقريبا .

ومبدأ الزهد الذى لقي عناية كبيرة فى المدرسة السابقة وارتبط فيها بالتفكير الانسانى ويتصرف الانسان الخلقى ايماء ارتباط ، وبالأخص عند برقلس ، فقد أهميته هنا فى هذه المدرسة بالنسبة للناحيتين : اى بالنسبة لتفكير الانسان ، وبالنسبة لتصرفه الخلقى .

وعلى العموم عنيت مدرسة الاسكندرية بالبحوث التي فيها الدقة والتحديد : كالبحوث الرياضية ، والطبيعية ، بدلا من ميتافيزيقا الافلاطونية الحديثة . ومع اهمالها الميتافيزيقا نوعا ما ، اهلته أيضا الفكرة الدينيية

(١) مرجعنا فى عرض هذه المدرسة كان على الخصوص ، كتاب تاريخ الفلسفة Ueberweg . والحكم عليها بانها مدرسة ثانية خلفت مدرسة الافلاطونية الحديثة فى العصر الهليني الروماني ، متابعة له أيضا فيه .

وغيره من مؤرخى الفلسفة لا يعتبرها مدرسة مستقلة ، بل يعتبرها الحلقة الاخيرة فى تطور المدرسة الافلاطونية الحديثة . ومن هؤلاء « سانتلانا » فى محاضراته فى الجامعة المصرية . وترى متابعة Ueberweg فى منهجه ، لتباين الاتجاه تقريبا بين النوعين من المدارس .

القديمة : وهي فكرة تعدد الآلهة فى الديانات الشعبية الوثنية • وبإهمالها الأمرين استطاعت أن توجد صلة بين الأفلاطونية الحديثة أو على التحديد بين ما تبقى منها من جهة ، والمسيحية من جهة أخرى • إذ بإهمالها الأمر الأول ، وهو بحث ما بعد الطبيعة ، أعطت للمسيحية وحدها تقريبا فرصة إبداء الرأى فيما بعد الطبيعة ، كما جعلت الاعتبار الأول للآراء التى تبنيها فى هذه الناحية • ويطرحها فكرة تعدد الآلهة أثرت أهم أساس دينى قامت عليه المسيحية السماوية ، وهو وحدة الخالق الموجد •

وكان للمدارس الدينية المسيحية فى الاسكندرية - وهى المدارس الكلامية - نوع من المساعدة فيما أوجدته مدرسة الاسكندرية الفلسفية من صلة بين الأفلاطونية الحديثة والمسيحية ، وتوفيق بين آرائهما •

وبالتدريج ، ويمرور الزمن على إهمال بحث ما بعد الطبيعة ، تحولت مدرسة الاسكندرية الفلسفية هذه الى معهد للتتيف فى فلسفة الطبيعة ، والرياضة فقط • وبهذا التحول أضحى الستار على المعرفة الفلسفية التى كانت مزيجا من الأفلاطونية والوثنية ، إذ هذه المعرفة كانت فى دائرة الميتافيزيقا وحدها •

ومن رؤساء هذه المدرسة ، وهم شراح أيضا لكتب أفلاطون وأرسطو :

هرمس الاسكندرى Hermeias Von Alexandria

يحيى النحوى Joannes Philoponos

اصطفن الاسكندرى Stephanos Von Alexandria

أما هرمس فقد أتبع فى شرحه كتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون طريقة يامبليخوس السابقة (١) •

(١) القفطى (فى كتابه « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٢٢٧) . يسمى هرمس الاسكندرى بهرمس الثالث المصرى ، وهو يحيى النحوى فى نظره ، وكان يلقبه بمثلث الحكمة • ويحكى عنه انه كان فيلسوفا جوالا فى البلاد ، عالما بها ، ويطبائع أهلها ، وله تأليف فى الكيمياء ، والنجوم •

أما هرمس الأول فى نظره فهو مصرى أيضا ، سكن صعيد مصر الأعلى ، ويقول عنه : ان العبرانيين كانوا يسمونه بأخدوخ النبى ، وهو انريس النبى ، وقد كان قبل الطوفان ، وهرمس الثانى فى نظره أيضا هو هرمس البابلى من حكماء الكلدانيين •

وأما يحيى النحوى : فقد آمن بالمسيحية فى أخريات حياته (١) ، وعاش فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ، وفى مدة اعتناقه المسيحية ألف رسالتين (٢) :

أحدهما : وعنوانها ، « فى قسم العالم ، de aeternite mundi » تضمنت الرد على بركلس فيما ذهب إليه من القول بقدم العالم ، وهو رأى ادمى أخذه عن الأفلاطونيين ، كما تقدم .

وفى الرد عليه اعتمد على محاولة لغوية ، كى يحمل أفلاطون فى نص من نصوص كتابه « طيماروس » متعلقا بالعالم على أنه يريد به : أن العالم فى نشأته ، مسبق بزمان . وبجانب تعويله على هذا النص لأفلاطون فى اثبات حدوث العالم والرد على قدمه ، ذكر بعض نصوص الانجيل مما يؤيد حدوثه . ورأى عندئذ أن الحكمة موافقة للدين ، وأن الدين موافق للحكمة فيما ذهب إليه . واثبت بمثل هذا الجمع والتوفيق نتيجة إيمانه بالمسيحية ، واشتغاله بالفلسفة .

وإيمانه بالمسيحية وكفاحه من أجل مبادئها الذى بدأ فى هذه الرسالة لم يضعف من عنايته بالفلسفة فيها . فلم يزل أفلاطون معلمه هنا فى تفلسفه ، ولم يزل يعالج المسائل التى أراد أن يعالجها فيها من وجهة النظرة الفلسفية ، لكن تحت رعاية الدين وهدفه طبعاً . وبدأ تأثره بالمسيحية واضحا فيها ، حين احتفظت بقيمتها وحدها جاعلا لرأيها الاعتبار الأول . فادعى أن أفلاطون فى رأيه كان يستقيها من الكتب المقدسة (٣) ، وما له من رأى صائب مرجعه الى

(١) وربما كان إيمانه بها تحت اضطهاد قيصر الروم « يوستينيانوس » فى سنة ٥٢٩ بعد الميلاد للمذهب الأفلوطينى الحديث . وهو من تلامذة أمونيوس بن هرمياس عاش بين سنة ٥٠٠ ، ٥٧٠ م وهو صاحب التفسير لكتب أرسطو والرد على بركلس .

وهناك غيره من يحمل هذا الاسم : أولهم يحيى الإسكندرانى الذى اضطهده مجمع الاساقفة فى سنة ٥٧٦ م لانكاره اتحاد الألتانيم ، وثانيهم يحيى النحوى له تصانيف نحو ، وعاش فى انطاكية ويجهل تاريخه .

(٢) كان تأليفه لها سنة ٢٢٩ م .

(٣) مثل هذه الدعوى كان يراها كثيرون ممن اشتغلوا بالعلوم العقلية من المسلمين فى القرون الوسطى : فالغزالى مثلا (فى كتابه اللآذ من الضلال ص ٩٩ ، ١٠٠ مطبعة القرى بدمشق سنة ١٩٢٩) يقول : « ان الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب اه المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف اه الأولياء ١٠٠٠ فأخذوا قواعد الاخلاق من الصوفية ،

الرسالة الدينية والوحي الديني • والدين بناء على ذلك أساس كل حكمة صحيحة ، وأساس الصواب في الرأي • ومن أجل تأثيره بالدين هذا التأثير الواضح في جعل الرسالة الالهية أساس الصواب في قول الفيلسوف ، كان في توفيقه بين المسيحية وفلسفة افلاطون يقرب هذه من تلك ويجذبها نحوها • فان بدا هناك تغاير بينهما اعتذر عن افلاطون بأنه انسان غير معصوم ، وأرجع خطاه الى تأثيره بعادات قومه ، أو اعتماده على تقاليدهم ، أو الى خوفه من اهل أثينا ، حتى لا يكون نصيبه نصيب سقراط قبله • ورعايته مثل هذه العوامل مدعاة الى زلله في التفكير ، لأن التأثير بها جنوح به الى العاطفة • وابعاد له عن منطقة الحياد التي تضمن له الصواب في الرأي ، والوضوح في التعبير عنه •

وهذه الرسالة بالذات ، التي عنوان لها — « في قدم العالم » تبين مزج الافلاطونية الحديثة بالمسيحية ، والتوفيق بينهما من وجهة نظر رجال مدرسة الاسكندرية •

ورسالته الثانية : التي ألفها في زمن ايمانه بالمسيحية ايضا وجعل عنوانها **في صلاح العالم opificio mundi** رد فيها على ما رماه به اخوانه في العقيدة من أنه يهمل الانجيل في تفلسفه ، ولا يعنى به في تدعيم مذهبه

وهم المتألهون المتأبرون على ذكر الله وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق لله تعالى ، ومزجوا هذا بكلامهم ، توصلا بالتجمل بها الى ترويج باطلهم •

ولكن يحيى النحوى كان لا يرى قصدا سيئا لافلاطون ان راه زل في فكرته ، بينما الغزالي كان يحمل للفلسفة المسلمين القصد الى ترويج المباطل • وقد كانت هذه الدعوى احدى دعاماته في مكافحة الفلاسفة والفلسفة •

واذا كان الغزالي يقول باخذ الفلاسفة فلسفتهم من كتب الله المنزلة ، فالشهرستاني في كتابه (الملل والنحل ج ٤ من ١٣١) يحدد — ما اسعفه التحديد — النبي الذي اخذ عنه فيلسوف معين من الفلاسفة المشهورين • فهو يذكر عن انبذلقس مثلا : « انه دقيق النظر في العلوم • وكان في زمن داود النبي عليه السلام ، مضى اليه وتلقى منه ، واختلت الي لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد الى يونان ، وأفاد » •

ويقول احمد شوقي في همزيته في مدح الرسول :

بالحق من ملل الهندي غراء	يك يا ابن عبد الله قامت سمعة
نادى بها سقراط والقسماء	بنيته على التوحيد وهو حقيقة
كهان وادى النيل والعرفاء	ومضى على وجه الزمان بنورها

الذى يذهب اليه كما يعنى بالفلسفة القديمة فى ذلك . هنا فى هذه الرسالة ، كى يدل على رأيه فى صلاح العالم ، ذكر القليل من الفلسفة القديمة ، واستعاض عن الكثير منها بالكثير من آيات الانجيل ، وشروحه . كما رحب بمبدا افلاطون فى العالم ، بعد أن مال به الى القول « بالخلق » ، على نمط ما فى الديانة الموسوية ، وكذا فى كل ديانة سماوية .

واسطفن الاسكندرى هو آخر أستاذ لمدرسة الاسكندرية الفلسفية . وكان أول أمره معلما فى الاسكندرية ، ثم بعد ذلك استدعى كاستاذ لجامعة القسطنطينية ، فى عهد القيصر هرقل Herakleios (١) . وهناك فى جامعتها شرح افلاطون ، وأرسطو ، كما قرأ الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك . وكان يعتبر المثل الحقيقى لمدرسة الاسكندرية الفلسفية فى هذه العلوم .

وقد نسب الى اسمه كثير من الكتب والآراء ، وهى ليست له فى الواقع . ويعمله الفلسفى دخلت الافلاطونية مباشرة فى المسيحية ، لأنه فى التوفيق بين الدين والفلسفة الذى ورثه عن زعماء هذه المدرسة قبله ، أزال الفجوة التى كانت من نتائج عمل الافلاطونية الحديثة بين الفلسفة الاغريقية وأية ديانة سماوية ، تلك الفجوة التى كانت تمثلها الناحية الميتافيزيقية فى فلسفة الافلاطونية الحديثة . فقد استمر فى عمل رجال مدرسته من قبل ، وكان هذا العمل يهدف الى اهمال هذا الجانب الفلسفى من فلسفة الافلاطونية الحديثة لأنه يقوم على مزج الديانة الشعبية بأراء افلاطون ، كما كان يرمى الى الاقتصار على رأى افلاطون وحده ، دون الديانة الشعبية فيها ، ان اتفق مع المسيحية ، مع افساح المجال لهذه ، وتركيز التفلسف - ما أمكن - فى النواحي البعيدة عن مجال الدين ، وهى نواحي الرياضة والطبيعة



وإذا كانت الافلاطونية الحديثة الآن قد انخلت على الفلسفة الاغريقية التصوف الشرقى ، وزادت من عناصر الوثنية فيها بأحياء الديانات الشعبية ، وكافحت كثيرا من مبادئ المسيحية ، بالأخص على يد برقلس ، فمدرسة الاسكندرية الفلسفية قد حدثت من سيطرة الوثنية وقيمتها ، بأن مرت مرورا سطحيا بميتافيزيقا الافلاطونية الحديثة ، وعنيت بالرياضة ، والطبيعة بدلا

(١) من قياصرة الدولة البيزنطية ، واستمرت حكومته من سنة ٦١٠ الى سنة ٦٤١ م ، اى الى فتح العرب لمصر (سنة ١٩ هـ) .

منها • كما حاولت ان توفق بين فلسفة أفلاطون على الأخص والمسيحية ، وبدأ توفيقها على أتمه عند ثانی زعمائها وهو يحيى النحوى •

ويحيى قد اغتفر للفلسفة خطأها عندما تعارض المسيحية ، وعلل خطأها بأنها انسانية ، كما أرجع ما فيها من حكمة وصواب الى الكتب المقدسة •

وعارض فكرة « قدم » العالم ، التى حاول برقلس أن ينسبها الى أفلاطون ، مدعيا أنه يريدنا من نص له حول العالم فى كتابه « طيمائوس » ، وبالتالي حاول أن ينسب ضدها – وهو القول « بالخلق » – الى هذا الفيلسوف مستمينا بالنص نفسه ، ولكن بتخريج آخر غير تخريج برقلس •

وهكذا كان لثقافة كل من برقلس ، ويحيى النحوى ، اثر يختلف عن الآخر فى شرح نص واحد لأفلاطون ، حول شيء واحد ، وفى كتاب واحد من كتبه •

وإذا كانت تأليف رجال الأفلاطونية الحديثة وشروحهم لكتب القدامى الفلسفية ، وردت للمسلمين وهى تحمل مع طابع الوثنية طابع الصوفية الشرقية القائمة على مبدأ الافناء ، كما تحمل الطعن على المسيحية واهدار قيمتها ، فتأليف رجال مدرسة الاسكندرية الفلسفية وشروحهم لكتب القدامى ، وردت للمسلمين أيضا وهى تحمل توفيقا بين الفلسفة الاغريقية والمسيحية ، وفى الوقت نفسه تحمل اعتبارا لكل منهما ، وان كان لاعتبار الدين منزلة اسمى من اعتبار الفلسفة فى نظرها •

ولا يعجب قارئ الفلسفة الاسلامية حينئذ ، ان وجد تناقضا أو شبه تناقض فى عرض المبادئ التى تنقل عن فيلسوف واحد من فلاسفة الاغريق ، لأن مرجع ذلك الى الاختلاف فى شرح كتبهم ، وهذا يرجع بالتالى الى اختلاف ثقافة المباحثين ، واتجاهاتهم فى الحياة • كما لا يعجب اذا وجد مسحة وثنية بجانب طابع دينى مسيحي ، كأن يجد تعددا فى علل الكون بجوار رد التأثير فى العالم الى علته واحدة هى أصل الوجود كله ، نشأت عنها الموجودات جميعها ، حتى ما اتسم منها بطابع النقص والشبهة وهو المادة •

« سانتالانا » ومدرسة الاسكندرية :

هذا المستشرق الايطالى يفهم من مدرسة الاسكندرية ما فهمه منها بعض مؤرخى الفلسفة من أنها مذهب الأفلاطونية الحديثة الذى انتهى بنهاية القرن

السادس الميلادى تقريبا ، وباضمحلال الطور الاثينى الذى تزعمه برقلس وهو الطور الثالث من اطوارها .

وذلك غير ما اعتبره المؤرخ الالمانى أوبرفيج Ueberweg من انها عنوان على مدرسة تكاد تكون مستقلة عن الأفلاطونية الحديثة فى اتجاهها وهدفها ، تالية لها فى الزمن وان اشتركت معها فى أساسها الفلسفى الرئيسى ، وهو اعتبار فلسفة أفلاطون . وهذا الذى اعتبره أوبرفيج هو ما ارتضيناه هنا فى عرض الفترة الثالثة من فترات العصر الهلينى الرومانى . وباقرار اعتباره هنا فى العرض كأننا قد أكدنا حقيقة تستخلص من تفلسف هذه الفترة كلها ، وهى : أن التوفيق الذى كان دعامة العمل العقلى منذ منتصف القرن الثالث الميلادى الى أن اتصل المسلمون بالفكر الاغريقى . . .

كان يقوم أولا فيما سميناه الأفلاطونية الحديثة بين آراء الاغريق بعضها مع بعض ، أو بينها من جانب والديانة الشعبية أو التصوف الشرقى من جانب آخر .

بينما اتجه فيما عنونا له بمدرسة الإسكندرية الى تقريب آراء الاغريق من الدين المسيحى ، كما تقدم فى الحديث عن المدرستين .

وهذه الحقيقة المستخلصة ذات أهمية فى تحديد صنيع المسلمين وموقفهم من الفلسفة الاغريقية بعد أن اطلعوا عليها فى صور مختلفة ، وبالأخص فى صورتها الأخيرة القريبة منهم ، التى رسمها يحيى النحوى وأتباعه .

ولسانقللنا نقد على فلسفة الاسكندرانيين ، وهى فلسفة الأفلاطونية الحديثة فى أطوارها الثلاثة ، نرى أن ننقله هنا بعد ذكر عرضسه المختصر لأرائها أولا ، اذ لنا ملاحظة على هذا النقد ، بعد تقديرنا لاطلاعه وسعة أفقه فى المعرفة التاريخية .

اما عن هذه الآراء فيقول :

« حدثت شيعة الاسكندرانيين فى أواخر القرن الثانى . وقصدهم التأليف بين الأقوال ، واحداث فلسفة تكون كخلاصة افكار المتقدمين والفلسفة النهائية فى يونان . قالوا : انه لا خلاف فى الحقيقة بين أرسطاطاليس وأفلاطون ولا بينهما وبين المتقدمين ، وأن حكمة الأوائل منذ نشأة الاجتماع الانسانى مجتمعة على كلمة واحدة قد اتفق عليها فلاسفة المصريين والبراهمة واليونان

الى أن انتهى الأمر الى المذهب الاسكندراني . وهو على قولهم ، نسخة من
حكمة الأوتارث تلتقتها الأمم بالعبر منذ نشأة الاجتماع الانساني .

والاسكندرانيون ثلاثة فروع :

الفرع الاول : يعرف بالاسكندراني ، لأن واضع الشيعة أمونيوس
سكاس - أى الحمال وهو المعروف بالعتال، ولد بعد المسيح ، وتوفى سنة ٢٤٢-
ومنها تلميذه أفلوطين توفى سنة ٢٦٩ للمسيح ، وهو المعبر عنه بالشيخ
اليوناني فى كتاب الملل للشهرستاني ، وفرقوريوس تلميذه ولد سنة ٢٢٢ وتوفى
سنة ٣٠٤ .

والفرع الثانى : يسمى بالشامى ، ويمثله يميليخوس ومن تبعه توفى
سنة ٢٣٠ للمسيح .

ثم الفرع الاثينى وهو الثالث : ويمثله سريانوس وبرقلس ومن تبعهم .
ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ .

قالوا ان أصل الفلسفة والعمدة فيها : الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق
لا يتصور كنهه ، ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين ،
ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس . فمسألة الفلسفة تنحصر
والحالة هذه فى مبحث واحد . وهو أن يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير
المحسوس من ذلك الواحد البسيط المتعالى عن التغير ؟؟ والجواب : أن القدرة
اذا بطغت أشدها لا يتصور فيها أنها تبقى منحاظة فى نفسها ، ولا بد من أن
تفيض فيضان الماء من العين الغزيرة . غير أن ذلك أنما يكون من العين
بلا علم منها ولا ارادة ، وفى المبدأ الأول لما يعلمه من ذاته . فانه اذا عقل ذاته
عقل كونه مبدأ وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على الترتيب ،
فعلمه لذلك علة لوجود الأشياء . هذا معنى قول الحكماء : بأن العلة الأولى
ابدعت الأشياء بانها فقط بمجرد وجودها وشعورها بما فى ذاتها .

وقد لزم من ذلك على قول الاسكندرانيين أن العالم لم تكن له بداية فى
الزمان ، ومعنى حدوثة سبق العلة على المعلول باعتبار العقل (كتاب اثولوجيا
ص ١٦٨) .

وعندهم أن الفيض كانتشار النور ، فيتناقص ويضعف شيئاً فشيئاً بقدر
ما يتباعد عن منبعه .

فأول رتبة منه عقل محض بسيط : يتناول عالما نورانيا عقليا هو مبدأ
الموجودات ، إذ لا وجود إلا بتعيين ، ولا تعيين إلا بعقل •

ثم نفس كلية : تفيض من ذلك العقل ، وهي مبدأ الحركة والحياة للعالم ،
إذ لا حياة إلا بالنفس •

ثم طبيعة : تفيض من تلك النفس وهي كنفس جزئية للموجودات •

ثم نفوس مفردة مجردة •

ثم مادة محضة : وهي منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور الظلام •

وعلى ذلك فقد انحصر الوجود في أصل واحد وهو العقل ، إذ ليس مراتب
الموجودات إلا مراتب العقل في هبوطه وإبراز ما كان مكنونا في العلة الأولى
من القوى العقلية • فلا زال الكون معلقا بعلته تعلق الظل بالشخص والنور
بالشمس ، والآله محيط به ، عال فيه حلول القدرة والأثر ، لا حلول الذات •

وقالوا : إن مصير العالم إلى الآله كمصير خطوط الدائرة إلى المركز وإن
بعدت عنه •

وإذ قد تبين مبدأ العالم وكيفية صنوره من العلة الأولى ، فقد اتضح أيضا
ما هي العلة في وجود الشر • وذلك أن بروز العالم من الخير المحض هو في
ذاته انحطاط في الوجود ، إذ لا يشترك موجودان في الكمال • فالشر إذن تابع
لذات الوجود من حيث أنه متناهي ، وهو في ذاته ليس بشيء إلا عدم كمال •

وإذا سأل سائل : فما الموجب لإيجاد العالم إذا كان لا يخلو وجوده من
الشر ؟ أجابوا : إنه لو لم يوجد العالم فما كان يظهر ما في العلة الأولى من
الحكمة فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما في هذا العالم من النظام والخير
الذي لا يفتكره إلا مكابر أو معاند وهو يتجاوز الشر بأضعاف ، فتبين أن وجود
العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر ، (١) •



(١) من ص ١٩٢ : ١٩٨ من تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتلانا ، مخطوط بمكتبة جامعة
القاهرة رقم ٢١٠٤٢ •

وأما المتقد : فقد اتجه به الى الموضوع وهو الآراء نفسها مرة ، والى منهج المدرسة مرة أخرى .

فى الموضوع :

فى الموضوع يقول : « وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الاشكالات على ما هو دأبنا فى المذاهب المتقدمة . فيقال لهم : انكم قد وضعت « أولا » محضا ، قلت انه فوق العقل وفوق الوجود ، وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين . فاذا كان كذلك ، فمن أين لكم وجوده ؟ وكيف أدركتم تأثيره فى العالم ؟ وما هو بهذه الصفة ليس الا مصادفة محضة لا يمكن اثباتها ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة . ثم اذا كان فوق العقل ، فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ واذا كان فوق الحياة كيف تصدر عنه الحياة ؟ وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها ، من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ؟ فقد لا يخلو الأمر عن حالين : اما أن يقال أن الكثرة كانت مكونة فى ذات الأول المحض ، كما قال بعض الصوفية انها الشجرة فى النواة ، وهذا ادخال الكثرة فى ذات العلة الأولى وهى على قولكم بسيطة محضة ا واما أن يقال أن الكثرة لم يكن لها اثر ولا رسم فى ذات الأول ، وكيف يتصور حينئذ أن تكون هى علة للكثرة ؟

ثم اذا سلمنا ذلك ، فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط فى الموجودات ؟ فاذا قلت : انه بنوع فيض فهو قول مجازى لا برهانى ، إذ لا يفيض الشيء الا بما فيه ولا يظهر منه الا ما كان فيه من قبل ا فانا اذا قلنا : ان الشمس تفيض بالنور ، والنار تفيض بالحرارة ، فالنور موجود فى الشمس والحرارة موجودة فى النار لا محالة ، والا لما كانت الشمس علة للنور والنار علة للحرارة . ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض إذ نفيتم عن ذاته الكثرة بالمرّة ، فكيف يوجد بما ليس فيه ؟

ثم ان الفرق الذى جعلتموه بين ذات الاله وقوة الاله ، لا يخلو عن الاشكال . وذلك ان مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز فى الأشياء الميئة القابلة للتجزئة والتفريق . وانما الذات الالهية لا تفريق فيها ولا تمييز بين الذات والقوة ، سيما على قولكم انها أحدية بسيطة . فاذا قلنا : انه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حنتها ، أضلنا فبسه نوعا من التمييز . وكيف تكون القوة الالهية فى العالم ، ولم يكن فيه الاله بذاته ؟ ايجوز أن يقال ان حضور قوة الاله بالشيء ليس هو حضور الاله ؟ فاذا قيل ان مثل

ذلك مما يقع فى النفس فنقول : انها متصرفة فى البدن ، محرّكة له عن طريق انها حاضرة فى البدن منبثة فى جميع أجزائه ، وهذا لا يقوله الاسكندرانيون فى الاله وهم المنكرون للحلول المطلق ، ومبنى مذهبهم على التمييز بين الاله والعالم ، فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة « (١) !

فى المنهج :

وفى المنهج يرى : « أن أصلهم الثانى : وهو التحاق الفلسفة بالعبادة ، وان كان فى نفسه حقا لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمة ، الا انه يخالف المذهب الصحيح الذى كان عليه افلاطون وأرسطوطاليس وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلى المحض من غير تعرض الى غيره من المباحث ، لأنه اذا ادخلنا على الفلسفة أغراضا أخرى ومسالك ليست من مسالكها : كالكلام فى الذوق والحال والقلب وغيره مما هو خارج عن أساليب العقل ويخالفها خلافا تاما ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عدول الحكمة عن طريقها وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمة فى كل عصر . ومصداقه : ما وقع فى خصوص الفلسفة الاسكندرية ، فانها بعد موت افلوطين فى سنة ٢٦٩ للمسيح لا زالت تميل من البحث العقلى المحض الى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ومقاومة الملة النصرانية . فكان غالب سعى الاسكندرانيين - لا سيما يامبليخوس ومن تبعه - الاطلاع على المغيبات والتشوق الى خوارق العادات ، وغريب المكاشفات ، والاعتناء بالسحر ، وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم والكهانة والنجامة والدعوات والعزائم . . . وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة . فانحل رباطها شيئا فشيئا ، ولم يبق من فلاسفة المذهب الاسكندراني بعد عهد بركلس الا شذمة يسيرة من المفسرين للكاتب القديمة ، منهم اثونيوس وداود الأرمنى .

ثم لما قويت شوكة الملة النصرانية واستولى النصارى على الأمر ، كان ذلك سببا آخر لتلاشى المذهب الأفلاطونى الحديث ، الى أن أمر قيصر الروم بوسطنيانوس فى السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح (٥٢٩) باغلاق دار التعليم التى كانت لهم بأثينا واحراق الكتب الفلسفية . فمن الأفلوطينيين من تنصر ، ومنهم من هاجر الى بلاد الغرب ، ومنهم من هاجر الى بلاد الفرس طلبا للنجاة ، ثم رجعوا الى بلاد الروم مستقرين الى آخر

(١) من ص ١٥٧ : ١٥٩ من المصدر السابق .

القرن السادس • فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية في صورتها القديمة وقالبها اليوناني ، (١) •

تعقيب على هذا النقد :

ونلاحظ أن نقد سانتلانا لمنهج الأفلاطونية الحديثة في الجمع بين الدين والفلسفة ، وكذا لكل تفلسف قام على الجمع بين هذين الطرفين ، مما يقره عليه كثير من مؤرخي الفلسفة ، ليس فحسب للمصير الذي شرحه : وهو عرقلة عمل العقل أو اضطهاده ، بل لتعميد مبادئ الدين ورسوم عبادته كذلك •

كما يلاحظ أن نقده للكرام نفسها تناول منها رأيين متعلقين بذات الأول :

أحدهما : أنه وقف عند وصف أفلوطين الأول بأنه « فوق العقل وفوق الوجود » ، وشرح هذه العبارة بأن رجال الأفلاطونية الحديثة يقصدون منها أن الأول فوق العقل ، أي الإدراك ، والمعنى أنه ليس في متناول إدراك الإنسان وتصوره ، وفوق الوجود ، أي ليس موضوعا لعمل عقلي • والجزء الثاني من العبارة ، يكون توكيدا للجزء الأول منها • ولذلك يردف عبارة أفلوطين هذه بعبارة الخاصة وهي : « وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين » ، كمعنى مراد منها • ثم يعقب معترضا بقوله : « وإذا كان كذلك فمن أين لكم وجود ؟ وكيف أدركتم تأثيره في العالم » ، ٠٠٠٩

ومن غير شك هذا شرح قد يقصد من تعبير أفلوطين بأن الأول فوق العقل وفوق الوجود • ومؤداه حيثئذ ليس استحالة أن يكون موضوع إدراك وتصوير للإنسان على الإطلاق ، كما يبدو من اعتراض سانتلانا عليه ، بل يراد بهذه العبارة مشروحة هذا الشرح : أن العقل البشري ليس في استطاعته أن يقف على كنه هذا الأول تماما ، ومعرفته به إذا توجه بإدراكه نحوه لا تعدو أن تكون محاولة لتقريب تصوره • وهذا لا يمنع أن يعرف هو على وجه ما ، كما لا يمنع أن يدرك وجوده وتدرك آثاره في العالم أيما إدراك •

يدل على عدم استحالة أن يكون موضوع إدراك الإنسان بوجه من الوجوه في نظر رجال الأفلاطونية الحديثة : أنهم عند الحديث عن المعرفة الإنسانية ومدى استطاعة إدراك الإنسان يذكرون أن الإنسان لا يصل إلى معرفة يقينية

(١) في المصدر السابق : ص ١٥٩ - ١٦٠ •

ولا تامة لما فوقه من جواهر حتى الأول الا اذا خلص بالزهد نفسه من قشور هذا العالم ، واصبح بالمبالغة فيه جوهرًا صافيا مثلها (١) .

فشرح عبارة افلوطين على هذا ، اولى أن يقصد منه ان الانسان على وضعه في هذا العالم لا يستطيع أن يقف على كنه الأول ، وان الأول - ما دام الانسان في عالمه المادى - فوق عقله وتحديده . فالعبارة على هذا الشرح تهدف من جهة الى تعيين مركز الأول من الانسان العادى ، ومن طريق آخر غير مباشر تحت هذا الانسان على أن يقترب من الأول عن طريق تخليص نفسه من عالم المادة ، وعندئذ يتجلى ويتضح له دون حاجة الى اكمال عقله ، حتى لا يرى فارقا بينه وبين نفسه . ولا تمنع هذه العبارة على هذا الشرح أيضا ان يكون في استطاعة العقل الانسانى تصوره على أى نحو ، لكن تصوره حينئذ يقصر عن ادراك كنه الأول وتحديد ذاته ، وما ياتيه الانسان من عبارات وأوصاف تتم عن هذا التصور له « فالأول » فى ذاته كما هو ، على خلافها .

وهناك من مؤرخى الفلسفة من يفهم من عبارة افلوطين السابقة فى وصفه للأول أنه يريد بها أن الأول فوق العقل ، أى أن مرتبته فوق المرتبة الوجودية المسماة بالعقل ، وفوق الوجود ، أى فوق التحديد والتعيين ، فهو مطلق يمثل اللانهائية . وفهم الوجود على أنه التعيين والتحديد والتشخيص ، يتصلل بأرسطو فى تفرقة بين الكلى والجزئى وبين الماهية والهوية . وهذا الفهم يتفق ومرتبة الأول فى الوجود ، كما يقترب من الفهم السابق فى أن الانسان لا يستطيع باسراكه أن يبلغ كنه « الأول » .

وعلى كلا الشرحين لعبارة افلوطين لا تسلب العبارة « الأول » بانه فى نفسه يعقل ويعلم نفسه على الأقل .

وهناك وجه ثالث فى تفسير هذه العبارة ، وهو : أن الأول فوق العقل ، أى ليست ذاته عقلا ، وفوق الوجود ، أى فوق التحديد وفوق ما هو صاصر عنه ، وانما هو الخير فحسب . ورجال الأفلاطونية الحديثة - ان أخذنا بهذا التفسير لعبارة افلوطين فى وصف الأول - لا يمنعون ان يكون هذا الأول موضوعا لتصور الانسان وادراكه ، وان لم يستطع الانسان بعمله العقلى أن يقف عليه كما هو . وهذا التفسير يقترب من رأى افلاطون فى المثال الأعلى عنده ، فالمثال الأعلى هو الخير المطلق ، والعقل الذى يدبر الكون ويوجدده

(١) كما ينسب الى برقلس فى هذا الكتاب .

مثال آخر غيره • ولأنه يقترب من رأى أفلاطون فى مثاله الأعلى كان أرجح التفسيرات لعبارة أفلوطين السابقة ، ما دام تفلسف هذا الأخير قام على اعتبار فلسفة أفلاطون وحرص على آرائها •

لكن يلزم من قبوله ، نفى علم الأول - وهو الاله - لذاته فضلا عن علمه لغيره • لأنه ليس بعقل حينئذ ، أى ليس بذى ادراك وذى علم • وقد صرح « فندليند » بأنه منسوب لأفلوطين نفسه نفى علم الأول ، ان ينقل عنه أنه يقول :

«Diese Eine Geht allem Denken und Sein Vorher, et ist unendlich, gestaltlos und »Jenseists« der geistigen ebenso wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewusstsein und Tätigkeit» (١)

وتعريبه : « هذا الواحد فى نظر أفلوطين ، سابق على كل فكر ووجود • هو يمثل اللانهاية ، لا رسم ولا حد له ، خارج عن عالم العقل والحس ، ولهذا هو بدون علم وفعل » • ويعلق على هذا النص بقوله : «ومن السهل أن يفهم ان اتصال الانسان بهذا الوجود الالهى الذى فوق العقل والفعل والارادة يتطلب منه حالة من الروحانية لا تتصل بالعقل ، فوق الفعل والارادة » •

فسانتلائنا يعترض على رجال الأفلاطونية الحديثة فى جعلهم الأول فوق العقل والوجود بشرح اراده هو لهذه العبارة ، وان كان محتملا لها • وان لم يرده فهو شرح مرجوح ، لأنه يبعد آراء الأفلاطونية الحديثة عن ان تساوq آراء أفلاطون •

على أنه فوق ذلك ، قد نسب لهذا الأول علما وقصر علمه على ذاته • ويظهر أنه اخذ برأى المسيحيين ، بعد أن تناولوا « اول » أفلوطين وجعلوه يقترب من اصل الوجود فى المسيحية وابعاد ما علق به من الوثنية •

الرأى الثانى : من آراء الاسكندرانيين الذين رجه اليه نفسه ، هو وصفهم الاول بالبساطة فى الوحدة • ولا تتفق وحدة الأول على هذا النحو فى رأيه مع صدور الكثرة عنه ، ان الكثرة الصادرة عنه - هكذا يقول - اما أن تكون متضمنة فى ذاته فلا تكون حينئذ بسيطة فى وحدتها ، أو لا تكون فكيف صدرت عنه ؟ وان كان الفيض هو طريق صدورها عنه ، فكيف تجود ذاته بما ليس فيها ؟

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٨ •

والاسكندرانيون عندما وصفوا « الأول » بالبساطة فى وحدته لم ينسوا شرح صدور الكثرة عنه ، لأن فى هذا الشرح تحقيق « وحدة الوجود » عندهم . فوحدة الوجود لا تتمثل فى نظرهم فى الربط بين الموجودات واتصال بعضها ببعض فحسب ، بل قبل ذلك فى توضيح وحدة « الأصل » والعلة للوجود كله ، بعد أن تأثروا بالرواقيين فى القول بوحدة العلة ورغبوا عن ثنائية أرسطو فيها ممثلة فى الصورة والمادة ، وهم وإن لم يجاروا الرواقيين فى تحديد العلة الواحدة بالمادة ، وجعل الله لذلك مادة رقيقة حالة فى مادة هذا العالم الغليظة ، لكنهم حرصوا على متابعتهم فى القول بوحدة العلة ممثلة فى « الأول » وبالغوا فى وحدتها حيث قالوا مع ذلك ببساطتها . وكانت محاولتهم لشرح صدور الكثرة عن هذه العلة الواحدة البسيطة فى وحدتها ، قائمة على أن الذى صدر مباشرة عن هذه العلة الواحدة موجود واحد فى ذاته يحمل كثرة اعتبارية فى ثنايا ذاته الواحدة . فالأول واحد فى ذاته ، صدر عنه واحد فى ذاته أيضا . ولأن الكثرة صدرت بعد ذلك عن هذا الواحد الثانى ، وهذا الواحد الثانى قبل ذلك صدر عن الأول ، فصدور الكثرة عن الأول ، باعتبار توسط موجود واحد قبلها ، وذلك لا يضر بوحده كما لا يضر ببساطتها فى نظرهم . فذاته تضمنت الكثرة باعتبار ، لكن وجدت على الحقيقة من العقل ، لا من الأول .

وهذا الشرح لا يخرج العلة الأولى من الحرج الذى أثاره سانتلانا هنا ، وأثاره غيره من قبل . وهو من المأخذ التى أخذت على الأفلاطونية الحديثة ، بعد أن حاولت إبعاده باستخدام الخيال فى تقريب صدور الكثرة المطلقة عن الوحدة المطلقة .

المدارس الأخرى

التي خلفت مدرسة الإسكندرية قبل بغداد

نقصد من عرض هذه المرحلة الزمنية التي تلت مدرسة الإسكندرية ، أن نلقى بعض الضوء على الحركة العقلية الفلسفية فيها الى أن تولى المسلمون توجيهها في مدرسة بغداد ، بعد نقل آثارها الى اللغة العربية .

ويذكر كلمة قصيرة عن هذه المرحلة نكون قد اجملنا الحديث عن الحركة العقلية منذ القرن الثالث الميلادي الى القرن الثامن في ثلاثة أنواع من المدارس . في : الأفلاطونية الحديثة ، ومدرسة الإسكندرية ، ومدارس الشرق الأدنى . والنوع الأول منها ان غاير النوعين الآخرين في الاتجاه يشترك معهما في الأساس الفلسفي ، والنوعان الأخيران يشتركان في الأساس والاتجاه ويختلفان في الوطن .

وبعض مؤرخي الفلسفة الذي لم يشأ أن يجعل مدرسة الإسكندرية غير الأفلاطونية الحديثة ، يشير أيضا الى اختلاف اتجاه الحركة العقلية منذ القرن السادس الميلادي الى القرن الثامن عنه قبل ذلك منذ القرن الثالث الى القرن السادس ، ويحاول حصر المغايرة في العداء للمسيحية أو الموالاتة لها . ومن هنا نلاحظ أن اختلاف المعارضين للحركة العقلية بعد الميلاد يرجع الى تنظيم معالجتها ، دون وصف تياراتها كما وقعت وكانت .

فسانتلانا ، وهو من الفريق الثاني يتحدث عن الحركة العقلية بعد القرن السادس ، فلا يختلف عن أويرفيج Ueberweg وهو من الفريق الأول في تحديد التطورات التي صاحبت هذه الحركة بالفعل ، فيقول :

« والحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار للتعليم بأثينا و وفاة معلمها ، إذ لا شيء ينعدم في الطبيعة ولا في تاريخ الأمم . وإنما فناؤه هو استحالته الى صورة أخرى ودخوله في طور جديد من الوجود . فالمنهج الأفلاطوني الحديث انتقل الى الالهيين من النصارى ، لا سيما عن طريق « كتاب ديونيسيوس » . وهو كتاب موضوع ، حرره أفلاطوني مجهول الاسم في منتصف القرن السادس للمسيح باسم ديونيسيوس ادعى انه من تلامذة بولس الحواري ، في شرح أسرار الربوبية ، ودرجات عالم الملكوت ، والكنيسة

الساوية على المذهب الأفلاطوني ، قصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى فى أسرار ديانتهم . وبعد احيائه فى القالب النصرانى ، دخل المذهب الأفلاطونى الحديث فى الاسلام عن طرق فريق من المعتزلة ومن الحكماء ومن الصوفية .
منه أخذ جل أفكارهم : جماعة اخوان الصفا ، وأبو نصر الفارابى ، وابن سينا ، وابن طفيل ، وابن عربى ، وحكماء الاشراف كالسهروردى (١) وصدر الدين القونوى ، وقطب الدين الشيرازى ، (٢) .

ونحن بحديثنا قبل ذلك عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، وعن آخر زعيم لها وهو اصطفن الاسكندرى ، نكون قد وصلنا بحركة الفلسفة الاغريقية الى الزمن الذى فتح فيه المسلمون الاسكندرية ، مقر هذا التراث العقلى ، على يد عمرو بن العاص (٣) ، فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب . وتكون كذلك قد وقفنا عند آخر عهد لحكومة غير اسلامية فى موطن تلك الثقافة التى خلفها الاغريق ، واشترك الرومان والشرقيون المسيحيون فى تطويرها من بعدهم ، وهى حكومة هرقل الامبراطور البيزانطى .

وإذا كانت تسمع كلمة مؤرخى الرومان ، مثل شيشرون ، فى وصف الأحداث السياسية والحركات العقلية أيام سيادة الرومان ، وفى النقل عن الاغريق كذلك ، فلندع العرب يتكلمون هنا عن تطور التراث اليونانى العقلى فى الجماعة الانسانية بعد سيادة حكومتهم على مركزه فى الشرق ، وهو مدينة الاسكندرية .

وإذا كان يؤخذ على مؤرخى العرب أنهم يعتمدون الى حد كبير على السماع فى تدوين التاريخ ، فذلك ان حال فى بعض الأحيان دون الدقة فيه ، لا يحول من غير شك دون الوصف الاجمالى للأحداث الهامة ، واتجاهاتها .
ودخول التراث العقلى الاغريقى فى جماعة المسلمين اصحاب القرآن يعد من الأمور التاريخية الرئيسية .

(١) وهو الشيخ شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن حيش السهروردى المقتول بطلب سنة ٥٨٧ هـ صاحب حكمة الاشراف .

(٢) هـ ١٦٢ من محاضراته السابقة .

(٣) سنة ١٩ هـ الموافقة لسنة ٦٤٠ م .

مدارس انطاكية ، حران ، الرها ، نصيبين :

يقول الفارابي :

« انتقل التعليم - بعد ظهور الاسلام - من الاسكندرية الى انطاكية (١) ، وبقي بها زمنا طويلا ، الى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب . فكان احدهما : من أهل حران (٢) ، والآخر : من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان . فاما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني : اسرائيل الأسقف ، وقويري . وسارا الى بغداد ، فتشاغل اسرائيل بالدين ، وأخذ قويري في التعليم . واما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه ، وانحدر ابراهيم المروزي الى بغداد ، فاقام بها . وتعلم من المروزي : متى ابن يونان ، وتعلمت - يتحدث أبو نصر الفارابي عن نفسه - من يوحنا ابن حيلان (٣) ، وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان ، التحليلات الثانية (٤) .

والفارابي ، بهذا الحديث ، أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية ، من بعد ظهور الاسلام في النصف الأول من القرن السابع الميلادي ، الى وقته ، منتصف القرن العاشر ، أو من القرن الأول الهجري الى النصف الأول من القرن الرابع ، أي الى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا (٥) .

ويقول المسعودي :

« وقد ذكرنا - في كتاب (قنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف) - الفلسفة ، وصدورها ، والأخبار عن كمية أجزائها ... وكيف انتقل مجلس

(١) مدرسة انطاكية من مدارس النصارى في الشرق الانسى . والعرب كانوا يطلقون على هذه المدارس اسم « اسكول » ومفهومها قريب لمجلس من مجالس التعليم ، كما كان الامر عندهم ، وكما كان الشأن كله في القرون الوسطى . ويقول حنين بن اسحاق المترجم المعروف ، بعد أن ذكر كتب جالينوس الطبيب التي نقلت الى العربية : « فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في موضع تعليم الطب في الاسكندرية ، وكانوا يقرؤونها على هذا الترتيب الذي اجريت نكرها عليه ، وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة امام منها ، وتفهمه ، كما يجتمع اصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف « بالاسكول » في كل يوم على كتاب امام ... » .

(٢) في العراق الاعلى بين دجلة والفرات .

(٣) تولى في بغداد أيام المقتدر .

(٤) في تراجم الحكماء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٢٥ .

(٥) ابتداء في عصر أبي جعفر المنصور سنة ١٣٢ هـ .

التعليم من أثينة الى الاسكندرية من بلاد مصر ، وجعل أوغسطس الملك لما قتل قلوپطره الملكة التعليم بمكانين : الاسكندرية ، ورومية ، ونقل - تيودوسيوس الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف - التعليم من رومية ، ورده اياه الى الاسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم ، فى أيام عمر بن عبد العزيز ، من الاسكندرية الى أنطاكية ، ثم انتقاله الى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد (١) الى قويرى ، ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام أيام المقتدر . ثم الى ابراهيم المروزى ، ثم الى محمد بن كرنيب ، وأبى بشر متى بن يونس ، تلميذ ابراهيم المروزى . وعلى شرح متى ، لكتب أرسطوطاليس المنطقية ، يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى . ثم الى أبى نصر محمد بن الفارابى ، تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٩٢٩ . ولا أعلم أحدا فى هذا الوقت ، الا رجلا واحدا من النصارى ، يعرف بأبى زكريا بن عدى . وكان رأيه ، وطريقته فى الدرس ، طريقة محمد بن زكريا الرازى ، وهو رأى الفيثاغورية فى الفلسفة الأولى ، على ما قدمنا ، (٢) .

والمسعودى فى روايته هذه ، يؤكد ما يروى عن الفارابى . والذى يهمننا من الروايتين ، بيان : أن الدراسة الفلسفية بقيت مستمرة بعد الفتح الإسلامى فى مدينة « أنطاكية » على الحدود بين الإمبراطورية العربية والإمبراطورية البيزنطية ، وفى « حران » فى شمال العراق التابعة الآن لسوريا . وانتقلت الى الأولى فى خلافة عمر بن الخطاب (٣) ، وكان انتقالها الى الثانية فى خلافة المتوكل (٤) .

- وينكر « ماكس مايرهوف » (٥) : أن أسلوب التعليم فى « أنطاكية » ، وأن موقفاها من الفلسفة ، وغايتها من الدرس العلمى ، لم يخرج عما كان عليه العهد الأخير فى مدرسة الاسكندرية . وقد رأينا أن التوفيق بين الفلسفة والمسيحية ، أو تقريب الفلسفة من المسيحية ، كان أهم أهداف هذه المدرسة .

(١) كانت خلفته من سنة ٢٧٩ هـ ، الى سنة ٢٨٩ هـ (٨٩٢ - ٩٠٢ م) .

(٢) فى كتاب « التنبيه والاشراف » ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٣) سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) .

(٤) سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) .

(٥) فى مقالة له : « من الاسكندرية الى بغداد » تعريب الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ضمن مقالات أخرى ، جمعها تحت عنوان : « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » طبع مطبعة الاعتماد ، سنة ١٩٤٠ .

ثم يستنتج أيضا أن « حران » ، وإن كانت مقر الصابئة (١) إلا أن مدرستها الفلسفية كانت - ككل مدارس الشرق الأدنى للفلسفة - تحت سيطرة السريان المسيحيين . ويقول : إن نشاط الصابئة في الحركة العلمية في بغداد في القرن الثالث الهجري ، أو القرن التاسع الميلادي لم يكن مرتبطا بمدرسة حران ، وما كان للصابئة من أثر في الثقافة العقلية الإسلامية لم يكن عن طريق هذه المدرسة ، بل كان لبعض شخصيات الصابئة ، أمثال : ثابت بن قرة (٢) ، أشهر علماء الصابئة ، قبل انتقال مدرسة حران إلى بغداد .

(١) « الصابئة » طائفة دينية ، كانت تسكن بلاد سورية ولبنان وجزءا من بلاد الفرس ، قبل الميلاد ، ولغتهم النبطية ، وهي فرع من الآرامية . وهم يؤلهون الكواكب ، ويعبدونها وينسبون إليها التأثير . ومعارفهم التي كونوها كانت مبنية على هذه العقيدة . وكانت لهم الطلسمات ، والسحر ، والشعوذة . (يراجع ابن خلدون في مقدمته ص ٤٧٠ طبع بولاق سنة ١٣٢١ هـ لمعرفة الفرق بين هذه الأمور) .

ويحكي ماكس هورتن (في كتابه « فلسفة الإسلام » ص ١١٠ طبع ميونخ Ernst Reinhardt سنة ١٩٢٣) : « أن مياديه الصابئة خمسة وكلها قديمة : الله ، النفس الكلية وهي مبدأ الحياة ، المادة الأولى أو الهولي ، الدهر ، وهو الزمن ، الخلاه وهو المكان .

ثم يقول : وقد تصور عقيدة الصابئة بأنها كانت تؤمن بمبدأي النور والظلم ، أو الخير والشر ، كما أمنت الزرادشتية .

وما زال للصابئة بقية بعد المسيحية ، وانتشارها كان على يد الرومان في الشرق الأدنى . وكان المسيحيون يلقبون الصابئين « بالاثنييين » ، لأنهم لم يتبعوا النصرانية ، وكانوا يلقبونهم أيضا بالهليينيين ، أي اليونانيين ، احتقارا لهم ، لأن اليونانية كانت تضاد المسيحية في نظريتهم . وما زال لهم بقية كذلك بعد الإسلام .

ومن الكتب التي تمثل عقيدتهم : كتاب « الفلاحة النبطية » ألفه أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية باللغة العربية سنة ٢٩٦ هـ . والكتاب ، كما يقول مؤلف « موسى بن حيمون » : خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط ، والآراميين . وما فيه من آراء مستمد من عالم وثني عرف عند ابن وحشية باسم « كوثامي » . وفوق هذا ، يشتمل الكتاب على معلومات في علم الفلاحة والنبات ، وكوثامي هذا قيل أنه من رجال القرن السادس ق م . وقيل أنه من رجال القرن الأول الميلادي . وما فيه من وثنيات تصور عقيدة الصابئة في الشام ، والعراق ، والديار الفارسية .

ويحكي ابن خلدون (في مقدمته ص ٤٧٠) : أن جابر بن حيان في الشرق ومسلمة بن أحمد الجرجي في الأندلس ، تأثرا بهذا الكتاب في تأليفهما في السحر .

وعلى كل حال ، كان للصابئين النصيب الأكبر في تنظيم علوم الهيئة ، والفلك ، والرياضة ودراسها ، وبحثها ، في الآداب العربية . كما كان لرسمهم الدينية : من التبخير ، والتعاويذ أثر في حياة المسلمين العملية ، .

(٢) عاش ما بين ٢١٩ ، ٢٨٨ هـ .

ويجوار « انطاكية » و « حران » - من المدارس الفلسفية فى الشرق الأدنى ، بعد مدرسة الاسكندرية ، والتي لم يشر اليها الفارابى فى رواية ابن أبى أصيبعة عنه ، ولم يشر اليها المسعودى أيضا فى كتابه « التنبيه والاشراف » - كانت « الرها » و « نصيبين » ، وكانتا فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية فى الشرق الأدنى . وإذا كان المذهب يعقوبى هو مذهب « انطاكية » ، فقد كانت النسطورية مذهب « الرها » و « نصيبين » .

ومن رجال اليعاقبة فى مدرسة « انطاكية » قبل الإسلام : اصطفن بارصديلة ، وبعد الإسلام : يعقوب الرهاوى (١) .

ومن رجال النساطرة فى مدرستى « الرها » و « نصيبين » قبل الإسلام : هيبا ، الملقب بالترجمان . فى القرن الخامس ، وبعد الإسلام : جورجيويس (٢) ، اسقف العرب المسيحيين فيما يسمى الآن حوران ، وطيماتاوس الأول ، الجاثليق (٣) .

أصبحنا الآن فى دولة اسلامية ، وفى ظلها نجد مدارس للفكر اليونانى ، هى استمرار لمدارس ما قبل الإسلام . كما نجد حملة للفلسفة هم خلفاء الاغريق ومن أتوا بعد الاغريق من الرومان والمصريين . لكن هاته المدارس تركزت بعد الإسلام فى الشرق الأدنى ، كما آل أمر هؤلاء الحاملين لواء الفلسفة الى أن صاروا بعد الإسلام من النساطرة واليعاقبة .

أصبحنا الآن نرى ديننا هو الإسلام بجوار فلسفة ، فى ظل وحدة سياسية واحدة . وأصبحنا نرى أيضا مجالس للتعليم الدينى الإسلامى ، وللتعلم فى فهم القرآن والسنة بجوار مجالس أخرى للعلم اليونانى ، والفلسفة اليونانية . ولكن لغة الإسلام كانت العربية ، ولغة الفلسفة كانت السريانية ، أو اليونانية . كما كان حملة الإسلام - وهم دعاة - من المسلمين ، وحملة الفلسفة من المسيحيين أرباب الصنعة والنظر .

هلبقى اختلاف اللغة حائلا دون وقوف المسلمين على التراث العقلى الاغريقى ؟ وهل ذهبت مجالس الفلسفة فى مجالس التعليم الإسلامى ؟ وهل انمحت القلة من حملة الفلسفة ، فى الكثرة من دعاة الإسلام ؟ .

(٢) توفى سنة ٧٢٤ م .

(١) توفى سنة ٧٠٨ م .

(٣) توفى سنة ٨٢٢ م .

أم أن الأمر كله صار الى شيء آخر ، فلم يقف اختلاف اللغة حائلا ، ولم يضع استقلال الفلسفة ، ولم تنمح القلة فى الكثرة ؟

الواقع أن الحال صار الى أن القلة حافظت على وجودها ، فبقيت معلمة للفلسفة . . .

ولكن فقط بعد أن كانت « أنطاكية » و « حران » و « الرها » و « نصيبين » .
مقر الدراسات الفلسفية ، أصبحت بغداد عاصمة العباسيين هى هذا المقر .
وبعد أن كان تلاميذ الفلسفة من المسيحيين ، أصبحوا من المسلمين . وبعد أن كانت لغة الفلسفة ، السريانية أو اليونانية ، أصبحت العربية .

لماذا ؟؟

جواب ذلك فى تفكك وحدة المسلمين أولا وبالذات ، كما سبق أن ذكرنا ذلك من قبل (١) . وهناك أسباب أخرى تعتبر اضافية ، نذكرها تحت عنواننا: التالى : « الترجمة والمترجمون » .

وهكذا قيض للعقل الاغريقى أن يعيش فى غير لغته ، وفى غير جنسه ، وفى غير وطنه ، وفى غير دينه ، وفى غير زمنه .

وسنرى أنه بقى للآن يعيش فى البيئة الانسانية ، دون أن يعوق سيره اختلاف اللغة ، أو الجنس ، أو الوطن ، أو الدين .



(١) فى اول هذا الكتاب .

الترجمة والمترجمون

إذا اعتبرنا واقع الأمر ، واتخذنا القرن الثامن الميلادي منذ خلافة أبي جعفر المنصور (١) بدءا لعصر ترجمة الفلسفة الاغريقية فى فروعها المختلفة الى اللغة العربية ، ربما يظن ان المسلمين ظلوا اعواما طويلا غير عارفين عنها شيئا ، حتى وقت العباسيين . وبالتالى ، ظلوا لم يتأثروا بها فى تفكيرهم طيلة هذا القرن ، اذ المدارس الفلسفية الأخيرة بقيت قرنا أو يزيد فى ظل المملكة الاسلامية (٢) . لكننا بينا (٣) ان عدم الترجمة لم يكن الحائل دون وقوف المسلمين على فلسفة الاغريق ، ولم يكن الحائل دون تأثرهم بها أيضا ، بل ان كان هناك حائل فقد كان يرجع الى قوة شعور المسلمين بالاسلام ، واستغنائهم به فى المعرفة عن كل شىء آخر عداه ، كما يرجع الى قوة شعورهم بالوحدة فى جماعتهم .

فلما ضعف الشعور عندهم بالاسلام ، وتفككت وحدتهم ، جاز ان يعرفوا شيئا عن الفلسفة أو ان يطلبوها ، وجاز ان يتأثروا بها ، قبل ان تقع فى بيئتهم ترجمة رسمية لها ، وقبل ان يعرف لهذه الترجمة عهد معين لديهم . اذ ترجمة الكتب ليست هى الأداة الوحيدة فى توصيل المعرفة من جماعة لأخرى ، بل قبلها تكون الصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس ، والحديث الشفوى المتبادل فيها .

وفعلا - قبل حلول عصر الترجمة ، أى قبل القرن الثامن الميلادى - عندما ضعف شعور المسلمين باسلامهم ، وانقسمت جماعتهم الى احزاب ، وشعر كل حزب ، محافظة على وجوده ، بحاجته الى المساعدة الجدلية ايا كان مصدرها لتأييد رأيه ودحض حجة خصمه ، ابتدأت معرفتهم للفلسفة الاغريقية عن طريق الاختلاط ، وتبادل الراى مع حملتها .

(١) سنة ١٣٢ هـ - ٧٤٩ م .

(٢) قد عرفنا فيما تقدم ان الفلسفة ، منذ فتح الاسكندرية سنة ٦٤١ هـ (٦٤١ م) على يد عمرو بن العاص الوالى الاسلامى ، سارت فى مواطن اسلامية سياسيا ، وان كانت على يد مسيحيين ، وبلسان غير عربى . بلسان اغريقى أو سريان . فالى وقت المنصور كانت قائمة بين المسلمين أكثر من قرن .

(٣) كما سبق فى هذا الكتاب .

و « جولدنيزهر » يقول فى هذا :

« ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير : ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة ، لتسرب مثل هذا النقاش اليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصى . وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الاغريقية كأفكار أرسطو ، والأفلاطونية الحديثة ، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوى ، أكثر من الترجمة والنقل ، (١) » .

وإذن . . . كان اطلاع المسلمين على الفلسفة عن طريقين :

• عن طريق الحديث الشفوى أولا

• ثم عن طريق الترجمة والنقل بعد ذلك .

ومصدر الطريقين كان واحدا : كان مسيحيى الشام والعراق من نساطرة وبيعاقة ، أو من يعرفون بالسريان .

طريق الترجمة والنقل :

والسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال ، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب ، وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها واستطاعت العقلية الاسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة . . .

نعم ، حصل أن كان كثير من هؤلاء المترجمين من غير الفتيين ، إذ كان معظم ناقلى الفلسفة المنطقية والالهية والأخلاقية من الأطباء ، وبالأخص فى أول عهد الترجمة . وبسبب عجزهم الفنى ، كان يشكل على المترجم نفسه فهم بعض المسائل الالهية ، وغيرها من المسائل الفلسفية الأخلاقية أو النفسية التى تنسب الى بعض الفلاسفة ، فيعمد الى حذف هذا الذى أشكل عليه ، أو يستعيض عنه بما قاله فيلسوف آخر ، أو يحيك الثغرة بين سابق القول ولاحقه - بعد الحذف - من غزل خياله الخاص ، متأثرا فيه طبعاً بثقافته العقلية ، واتجاهه الروحى والمذهبى .

(١) فى كتابه « محاضرات فى الاسلام » طبع Heidelberg سنة ١٩٢٥ .

وحصل أيضا أن كان كثير من هؤلاء المترجمين لا يجيد اللغة العربية المنقول إليها . ولقلة خبرته بها كان لا يستطيع في كثير من الأحيان أن يعرض ما فهمه ورتب في نقله ، عرضا واضحا . ولعدم اجادتهم اللغة العربية ، اضطرب بعض أمراء العباسيين ، بعد فترة من الزمن ، الى تكليف من عرف بجودة الترجمة : من السريان ، أو من العرب - بعد أن تعلم هؤلاء اللغات الأصلية للفلسفة - باعادة ترجمة كثير من الكتب التي ترجمت في عهد سابق ، كما حصل ذلك من الخليفة الرشيد .

ويمكننا لهذا العجز الفني ، والقصور اللغوي ، لدى النقلة والمترجمين ، أن نصور لأنفسنا العناء الذي لاقته العقلية العربية عندما اقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر . ففوق أن هذه العقلية كانت بحكم تكوينها ونشأتها وتطورها على غير صلة بالموضوع المترجم ، كان الأسلوب الذي عرض به ، غامضا مبهما كذلك .

وليس معنى هذا أن كل الذي ترجم ونقل الى العربية عن طريق السريان المترجمين ، كان على هذا النمط ، بل هناك ترجمات أخرى كانت في غاية الدقة الفنية ، وفي غاية الوضوح في الأسلوب ، ولكنها كانت نادرة أو كانت جزءا من كتاب أو رسالة .

وكما يمكننا أن نعلل ظاهرة اللبس والغموض التي سادت أسلوب الكتب المترجمة من الثقافة الاغريقية أول الأمر بالعجز الفني والقصور اللغوي ، يمكننا أيضا أن نجيب في يسر من حال الجماعة الاسلامية ، وقصر النشاط العقلي على الأجانب فيها عن مثل هذه الأسئلة :

- لماذا اختص السريان من نساطرة وبعاقبة تقريبا بترجمة الفلسفة الاغريقية الى العربية ؟

- ولماذا كانت ترجمة الفلسفة اما من اللغة الاغريقية أو من اللغة السريانية ، ولم تكن من اللاتينية مثلا ؟

أسباب الترجمة والنقل :

قد يكون تفكك وحدة المسلمين ، في المرائ والاتجاه ، سببا عاما من أسباب الترجمة وتقريب العناصر صاحبة الثقافة الأجنبية والاتصال بها ، كما تقدمنا (١) .

(١) في أول هذا الكتاب .

وقد يكون طابع الدولة ، التي قرن عصر الترجمة بقيامها - وهي هنا الدولة العباسية - كذلك من الأسباب العامة للترجمة . لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الاسلامية من قبل في تاريخها ، وهي الميل من أولى الأمر فيها الى العلم أيا كان نوعه ، وإلى البحوث الفكرية على الاطلاق . وربما تكون فيهم هذا الميل تحت التأثير بأنواع الحضارة المختلفة ، والثقافة القديمة التي ألفتها أذهانهم ، واتسعت لها صدورهم .

فالتاريخ الاسلامي يحدثنا بأن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية في الواقع ، والفرس كانوا أهل ثقافة قديمة ، ولهم ميل موروث للعلم . والخلفاء العباسيون وان كانوا من عنصر عربي ، الا أن تنشئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة ، كنتنشئة الأمويين قبلهم . وهم بحكم هذه التنشئة ، وربما أيضا بدافع ارضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم السياسية ، وهم الفرس ، كانوا يظهرون ميلهم للعلم ، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء .

ومن آثار ميلهم العلمي أنهم عملوا على تنظيم ما ابتدأ المسلمون بحثه في العصر الأموي السابق ، وتمحيص ما استنبطوه من المعارف اللغوية والدينية . فأصبحت المعارف المنثورة تتميز ، ويندمج منها ما له صلة وثيقة بعضه مع بعض تحت عنوان بحث عام أو علم بعينه .

كذلك يعد من مظاهر هذا الميل سعيهم في نقل الثقافات الأجنبية ، من ادب وسياسة وطب وفلسفة ومعارف كونية على العموم . وطبيعي أن يكون الاغداق على النقلة ، وتقريبهم من مجالس الحكام والأمراء من نتائج السعي الى نقل هذه الثقافات .

والتشعب بالحضارة يعد عادة من عوامل التقريب بين الجماعات ، وفي الوقت نفسه يعد من عوامل اضعاف العصبية القومية في شعب من الشعوب : اذ ليس من غضاضة على المتحضر ، بل قد يرى واجبا عليه ، أن يطلب معارف غيره ، وأن يستعين في المعارف الانسانية بأجنبي عن جنسه ، اذ هدفه هو الحصول على المعارف من حيث هي فلا يسأل حينئذ عن جنس صاحبها ، ولا عن اللغة التي دون بها الانتاج العقلي ، ولا عن موطن الثقافة التي تصور المزايا الفكرية ، والخصائص العلمية . والحدود الضيقة من : جنس ولغة ووطن ، لا تستطيع الثبات أمام قوة « عدم التفرقة » التي تخلقها الحضارة في نفوس المتحضرين (١) .

(١) الحضارة . وان كانت تفيد الامم القوية بحملها على الاطلاع على ما عند الشعوب الاخرى من معارف ، الا انها قد تكون شرا على الامم الناشئة الصغيرة التي لم تتركز قوميتها

ولهذا رأينا المسلمين ، فى ظل حضارة العباسيين ، ينقلون :

- آداب الفرس ، وسياستهم
- وفلك الهنود ، وحسابهم ، وحكمتهم
- وعلوم الاغريق ، وفلسفتهم

وربما كان السبب الثانى - وهو حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم فى العلم - مترتبا على السبب الأول ، وهو تفكك وحدة المسلمين فى كونه من أسباب النقل والترجمة . لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر فى تقريب المسلمين العلماء الأجانب اليهم ، وبالتالي لبقيت الدولة الاسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية اسلامية . وعلى العموم ، كان انحلال الجماعة الاسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة التى دعت المسلمين الى نقل الآداب والثقافات الأخرى الى لغتهم .

وكان يمكن أن يكتفى بهذين العاملين فى تحليل ترجمة الفلسفة ، اذا كنا وجدنا ترجمتها ابتدأت مع ترجمة غيرها من العلوم والآداب الأخرى وسارت معها جنبا الى جنب ، وعرفنا أن فروعها المختلفة ترجمت فى زمن واحد ولم تقع على التتابع فى فترات مختلفة .

لكن واقع الأمر أن نقل الفلسفة تأخر فى الجملة عن نقل غيرها ، وأن فروعها المختلفة ترجمت مع هذا التأخير ، تباعا فى أوقات مختلفة .

وإذا كان ذلك هو واقع الأمر فلا بد بجانب هذه الأسباب العامة ، من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة .

ونحن اذا القينا نظرة اجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص ، من منطلق وما بعد الطبيعة ومن بحوث نفسية وبحوث خلقية ، وجدنا أن ترجمة

بعد ازاء القوميات الأخرى لأنها ستزيد حتما فى ضعفها وانحلالها . ولذا من مصلحة هذه الأمم الضعيفة الراغبة فى النهوض ، أن تأخذ من الحضارة الانسانية التى قامت على فكرة العالمية بقدر ، ولا تخدع بمظاهرها قبل أن تستطيع التدليل على وجودها وبقائها .

والاسلام وإن نادى بفكرة العالمية ، إلا أن عاليته داخل الجماعة الاسلامية ، فهى عالمية مقيدة بالاسلام ، ولم تلى عاليته التميز والانفراد بشخصيته .

المنطق وحده ، من بينها ، حصلت على أيام المنصور (١) ، فى أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية . وحصل بجانب ترجمته أن ترجمت فى الوقت نفسه ، وربما قبل ذلك ، العلوم الكونية الأخرى من طب وفلك ، والعلوم الرياضية من حساب وهندسة . ثم فى عهد المأمون (٢) وبعد مضي نصف قرن تقريبا على ترجمته ، نقلت بقية الفروع للفلسفة الأخرى من الهية وأخلاقية ونفسية . وبوفاة المأمون ، انتهى العهد الرسمى لترجمة الفلسفة على العموم .

فلماذا ابتدأ المسلمون أولا بترجمة المنطق ؟

ولماذا لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الاقدام على ترجمة كتب الالهيات ، والأخلاق ؟

ولماذا لم يجرؤ خليفة ، أو أمير على الاستمرار بعده فى ترجمتها ؟

ومعنى تحليل هذه الظاهرة ايجاد أسباب خاصة من شخص الخليفة أو من طبيعة وقته ، تشرح : لماذا ترجم هذا الفن أو ذلك بالذات فى وقته هو ، دون وقت سابقه أو لاحقه ؟

والأسباب الخاصة فى ترجمة الكتب الفلسفية - تبعاً لهذا - غير مشتركة . وهى ، مع السبب العام أو الأسباب العامة لترجمة الثقافات الأجنبية - أيا كان نوعها - تصور بالتالى أسباب ترجمة الفلسفة الاغريقية .

السبب فى ترجمة المنطق :

يذكر المؤرخون ، استنباطاً من مظاهر الحياة العقلية فى آخر الدولة الأموية وأول قيام الدولة العباسية ، أن الأسباب فى ترجمة المنطق ، أيام المنصور ، ترجع :

الى كثرة التناظر والجدل الدينى : بينهم من جهة ، وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين من جهة أخرى . فقد الجأهم هذا الاشتباك فى الجدل الى الاطلاع على المنطق اليونانى كى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج ،

(١) ١٣٦ : ١٥٨ هـ - ٧٥٣ : ٧٧٤ م .

(٢) ١٩٨ : ٢١٨ هـ - ٨١٣ : ٨٢٣ م .

وترتيب البراهين ، حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى ، اذ كان معروفا عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الاغريقية التي فى مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة .

والى دخول كثير من عقائد الفرس : واقوالهم الدينية ، فى الجماعة الاسلامية . وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم مسلك الاقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الاغريقى ، فحمل ذلك علماء الاسلام على أن يسلكوا نفس طريقتهم فى معارضتهم بعد اتقانها . ولكى يتمكنوا من اجادتها ، عمدوا الى المنطق اليونانى يستمدون منها حاجتهم .

فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب الجدل المنطقى ، ومعرفة معيار الحقائق صاحب الاعتبار لدى العقل العام فى ذلك الوقت ، هى التى دفعتهم الى ترجمة كتب المنطق . ولكن يظهر أن الحاجة وحدها لم تكن كافية فى تحويل ما تدعو اليه وتطلبه الى حقيقة واقعة ، لولا رغبة من أولى الأمر فى ذلك ، ولولا مساعدة منهم على التنفيذ . وكان المنصور يستهين بانفاق الكثير من المال فى سبيل الدفاع عن العقيدة الاسلامية مع شدة حرصه عليه ، حتى لقب « بابى الدوانيق » ، كما يحكى عنه . فاذا حرص على المال ويخل به ، فقد كان - كما يروى - لمصلحة المسلمين ، واذا انفق وزاد فى الانفاق ، فقد كان لمصلحة المسلمين كذلك .

واذا كان المسلمون ، منذ آخر عصر الدولة الأموية ، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى ، ورأوا طريقتهم فى الجدل ، وأدركوا من أجل ذلك حاجتهم فى الوقوف على صنعة المعارضين كى يجاروهم فى طريقة الاقناع أو الالزام . فان شخص المنصور بما له من سلطان ، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم والدين فى نفسه ، كان العامل الرئيسى فى ترجمة المنطق أيام خلافته .

ورغبة المسلمين فى الدفاع عن العقيدة كانت أساس علم « الكلام » عندهم ، كما كانت السبب فى نشأته عند غيرهم أيضا . والمنطق اليونانى ، هو اول فرع من فروع الفلسفة بمعناها الخاص كان له الاتصال بعلم « الكلام » الاسلامى كما كان شأنه مع « كلام » غيرهم ، كذلك . وما تركه من اثر ايجابى فيه ، لم يزل باقيا فى كتبه حتى الآن .

ويقال : ان ابن المقفع ، هو اول من ترجم كتب المنطق الارسطى ، بأمر المنصور . وتعزى اليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب « المقولات »

ويبحث في الأجناس العالمية ، وكتاب « العبارة » ويبحث في القضايا التصديقية ، وكتاب « تحليل القياس » ويبحث في أشكاله . كما تعزى إليه ترجمة كتاب « ايساغوجي » لفورفورديوس السوري ، الذي جعله مدخلا للكتب الأرسطية في المنطق .

ويعد مضي عصر المنصور آتى عصر المهدي وانتهى ، ومر عصر الهادي يعد عصر المهدي ، لكون أن يؤثر عنهما أو عن واحد من الأشخاص البارزة في وقتها شيء يتعلق بالترجمة في عمومها ، فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الكلام عنه الآن ، وهو الفلسفة بمعناها الخاص .

أما الرشيد في عصره ، فكان فضله على الترجمة من حيث : انه أمر بإعادة ترجمة الكتب التي سبقت ترجمتها في العهود التي قبله ، أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة .

السبب في ترجمة الفلسفة الإلهية والأخلاقية والنفسية :

بعد الرشيد ، جاء عصر المأمون ، وهو العصر الذهبي للترجمة على العموم ، والعصر الرسمي الأول والأخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية والسيكولوجية . وابن صاعد الاندلسي صاحب « طبقات الأمم » يحدثنا عن هذا العصر بقوله :

« لما افضت الخلافة الى المأمون ، تم ما بدأ به جده المنصور ، فاقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخرجه من معانده بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فدخل ملوك الروم ، واتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلسفة ، فبعثوا اليه بما حضرم ، من كتب افلاطون وأرسطو ، وبقرات . . . وغيرهم من الفلاسفة . فاختر لها مهرة التراجمة ، وكلفهم احكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم في تعليمها » .

وابن صاعد ، وان لم يعين الملوك الذين اتصل بهم المأمون كشأن كثير من المؤرخين العرب في روايتهم عن السماع العام ، الا انه جعل شخص المأمون سببا في ترجمة الكتب الفلسفية لمن ذكر اسماءهم من الفلاسفة .

والمهمة الشريفة ، والنفس الفاضلة ، اللتان يتحدث عنهما ابن صاعد في وصف المأمون ، من المعاني العامة التي تحتاج الى توضيح آخر ، أو الى ذكر

سبب خاص يكشف عنها . ولهذا ، اختلف المؤرخون فى تحديد المعنى النفسى الذى ينطوى عليه شخص المأمون ، وكان حاملا له على الترجمة لكتب الفلسفة الالهية ، والاخلاقية ، والنفسية

فمن قائل : « ان الذى حمله على ترجمة الفلسفة ، رغبته فى القياس العقلى ، وتأثره بمذهب الاعتزال : فقد نشأ تلميذا ليحيى بن المبارك اليزيدى المعتزلى ، ثم صديقا لثمامة بن أشرس ، زعيم المذهب الثمامى فى الاعتزال . واثرا الأستاذية ، والصدائة ، اثر بعيد فى توجيه النفس نحو هدف معين . ولما تمكن هذا المذهب منه ، قرب اليه مشيخته ، أمثال . أبى الهذيل العلاف ، وإبراهيم بن سيار النظام ، وأخذ يناصر أشياعه . وصرح بأقوال لم يستطيعوا هم - التصريح بها من قبل ، خوفا من غضب الفقهاء ، وفى جملتها القول بخلق القرآن . فلما سمع الفقهاء منه ذلك ، ثارت ثائرتهم ، وعظم ذلك على غير المعتزلة ، وهم أكثر عددا . ولم يعد فى وسعه الرجوع عن قوله ، فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة ، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق ، والفلسفة الالهية ، من اللغة اليونانية ، ودرسها درسا جيدا ، حتى تقوى حجته ، وتعلو كلمته . ولما لم يفلح فى اقناع غير المعتزلة ، عمد الى اهانة العلماء منهم ، وسفك دمائهم » (١) .

واعتناقه مذهب الاعتزال حمله على مناصرة المعتزلة ، وعلى تأييد رأيهم ، فى القول بخلق القرآن ، بالحجة والبرهان . ولما كان الجدل حول القرآن ، وهو كلام الله ، يدور حول صفة من صفات الله ، ظن المأمون ظلما راجحا على الأقل - ان لم يكن اعتقد - ان فى الفلسفة الالهية الاغريقية ، ما يساعده على التمكن فى الحجة ، وعلى الانتفاع بها فى اقناع خصمه ، اذ هى بحث عقلى حول الاله وصفاته . وقد عرفت لديه ، عن طريق ترجمة المنطق الأرسطى قبل عهده ، برجاحة الرأى ، ودقة التفكير .

ومن قائل : ان « السبب فى هذه الترجمة ، تكوينه الخاص ، ورغبته فى حرية الفكر الى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكماء . واعتقاده فيهم : انهم صفوة الخلق ، يجب أن يستفيد العالم برأيهم . ويحكى عنه أنه يقول : الحكماء

(١) ابن خلدون : (فى مقدمته ص ٤٢٩ ، طبع المطبعة الاميرية ، سنة ١٣٢١ هـ) يؤكد وقوع هذا العمل منه ، بقوله : « وعظم ضرر هذه البدعة - القول بخلق القرآن - ولقتها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالف أئمة السلف فاستحل لخلافهم إيشار كثير منهم وسماءهم . . . »

هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم الى نيل فضائل
النفس الناطقة ، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة • هم ضياء العالم ، وهم
واضعو قوانينه ، ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية » •

والميل الى الحرية البعيدة المدى فى الفكر ، يضعف من قيمة النظر الى
الموروث من ثقافة ومعرفة على انه وحدة الحق ، أو على انه الذى يجب أن
يستقل بالفضل ، فيما ينشأ من مشاكل عقلية • وحسن الظن بالغير ، من
دواعى السعى الى التعرف به ، بالأخص اذا اتخذ اماما • والاطلاع على
انتاجه الشخصى أصدق سبيل الى التعرف به •

وابن النديم يذكر (١) ، أن : « السبب الذى دعا المأمون الى نقل فلسفة
أرسطو ، هو انه رأى فى المنام : كأن رجلا أبيض اللون ، مشريا حمرة ، واسع
الجبهة ، حسن الثمائل ، جالسا على سريره • قال له المأمون : من أنت ؟
قال : أنا أرسطو ، قال المأمون : فسرت به ، وقلت : أيها الحكيم ، أسألك ؟
قال : أسأل • قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل • قلت : ثم ماذا ؟
قال : ما حسن فى الشرع • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور •
قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم (لا ثم) ! قلت : زدنى ! قال : عليك بالتوحيد !
فكان هذا المنام من اوكد الاسباب ، فى اخراج الكتب ، وترجمتها » •

ثم ذكر ابن النديم كيفية حصول المأمون على هذه الكتب ، بما لا يخرج
عما ذكره ابن صاعد ، فيما تقدم •

ويغلب على الظن أن هذا المنام كان تصويرا فقط لما كان يجول فى نفس
المأمون ، من اكباره للحكماء ، وشدة رغبته فى الاطلاع على اقوالهم •••
الأمر الذى مبعثه التكوين الشخصى ، والاستعداد النفسى الخاص • فهذا المنام ،
ليس إذن ، شيئا أزيد ، عما ذكر فى السبب الثانى •

وربما دفعت الحاجة للخلفاء ورؤساء الدولة الى نقل كتب الطب
والرياضة ، والفلك ، وأمثالها • فشجعوا أولا ، على نقلها ، خصوصا وانها
لا تمس الدين كمقيدة ، وليس فيها ما يجرح عاطفة المسلمين الدينية ،
ولا ما يثير الشكوك فى نفوس العامة والخاصة • فلما اطمأنوا الى رجاحة
ما فيها من معارف ، واطمأنوا الى قيمتها الرفيعة بالنسبة لما كان موروثا

(١) فى كتابه « الفهرست » ، ونقله عنه القفطى فى كتابه « تراجم الحكماء » ، وابن
ابى أصيبعة فى كتابه « طبقات الاطباء » •

عندهم ، ووثقوا بمن دعوهم من الأجانب ، وتبينوا فضلهم فى التثقيف ،
شغفوا بزيادة الاطلاع على بقية ما عرف للاغريق من علوم وفلسفة ، وأولعوا
بالحصول عليها ، مهما شق الطريق اليها .

ثم كان المأمون ، بخصوصه ، هو أول من أمر بنقل بقية فلسفة الاغريق ،
من : الهية ، ومذاهب اخلاقية ، ونفسية . لأن هذا الباقي منها هو الذى يمثل
الجديد فى الجماعة الاسلامية الى وقته ، يضاف الى ذلك رغبته الشديدة فى
الاطلاع ، وما عرف عنه من الجراءة وعدم التردد فى تنفيذ ما صمم عليه ، دون
اكتراث لما ينشأ عن تصرفه من نتائج .

وربما تكون هذه الأسباب التى تجكئ ، كلها مجتمعة ، هى التى حملت
المأمون على ترجمة الفلسفة الالهية والاخلاقية والنفسية . وعلى كل حال ،
هذا الذى روى عنه يشرح نواحي شخصيته ، وميوله واتجاهاته . وان شئنا
بناء على ذلك قلنا : ان السبب فى ترجمة هذه الانواع من الفلسفة ، هو شخص
المأمون !!

وربما كان - بجوار شخص المأمون - سبب آخر مهيب لترجمة هذه
الانواع من الفلسفة فى عهده ، وهو طبيعة العصر الذى عاش فيه . وتمثل
فى تطور الحياة العقلية نفسها فى الجماعة الاسلامية ، والف هذه الجماعة
للحضارة ، وطول عهدها بالجدل الكلامي ، ورغبتها التى تزداد يوماً بعد يوم
فى الوقوف على ما عند الأمم القديمة من ثقافات : فقد اطلع المسلمون - الى
عهد المأمون - على : المنطق ، والطب ، وعلم الفلك ، والموسيقى ، والآداب ،
والسياسة ، والتاريخ . هذه الطبيعة أعدت نفوسهم فى عصر المأمون لقبول
الاطلاع على شروح عقلية فى الالهيات ، وعلى مذاهب جديدة فى تعرف الخير
والشر وفى الارشاد العملى فى هذه الحياة ، وعلى آراء - لم تعرفها من قبل -
فى حقيقة الروح ، وطبيعة النفس ، وخصائص العقل ، الى جانب ما أتى
به الاسلام .

وكان لاقدام المأمون - كخليفة - على ترجمة كتب الفلسفة ، اثر فى
نفوس الاثرياء من رعيته ، فاحتذى بعضهم حذوه فى طلب كتبها والاعتماد على
مترجميها . ومن هذا البعض : بنو موسى بن شاكر فى القرن الثالث الهجرى ،
ويروى : أن عيسى بن يحيى قد ترجم لأحمد بن شاكر كتاب « الأخلاق »
لبقراط .

وبعد ذهاب عصر المأمون ، ضعف الاقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصوص . بل قد ذهب المتوكل فى خلافته (١) ، الى اضطهاد اصحاب الرأى ، والمشتغلين بالفلسفة . وأصبح مريدوها تبعاً لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهور بها ، وأن لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بها سرا ، عن طريق تأليف الجمعيات والمجالس فى الخفاء ، لتحقيق هذه الغاية (٢) .

ويروى ان السبب فى صنيع المتوكل هذا : انه خالف ابيه وأخاه الرأى فى مسألة القول بخلق القرآن . فنهى عن الجدل والمناظرة ، التى كانت تدور فى مجالس المتكلمين ، وفى مجالس الخلفاء أنفسهم للبحث فى هذه المسألة ، وأمر بالرجوع الى السنة والتقليد ، ارضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون الى التأويل والشرح العقلى فى العقيدة .

ولم يكتف بالحجر على اصحاب الرأى عامة ، والفلاسفة خاصة ، بل حجر على اهل الذمة أيضاً ، ومعظمهم من العلماء الذين لهم فضل على النقل والترجمة ، وأخذ يحقرهم ، ويلزمهم بأمر رأوا فيها الاستخفاف بكرامتهم : كلبس الزنار مثلاً . وغلا فى اضطهادهم ، حتى حرمهم العمل فى دواوين الدولة ، ومنع ابناءهم من التعلم فى مكاتب المسلمين (٣) . ويقال انه أمر بهدم بيعهم ، وقيد حريتهم فى التدين .

وبالجملة ، عاد الصدر الرحب الذى وسع التراجمة والنقلة فى بدء الدولة - بالأخص أيام المأمون - ضيقاً ، واستحالت البشاشة التى رأوها من الخلفاء عند مقدمهم ، عبوسة قاتمة ، وانقلب السهل الذى نزلوا به حزناً ، فلم يجدوا مناصاً من الرحيل عن بغداد ، الى حيث يطيب لهم المقام .

وكان لهذا التحول اثره فى حركة الترجمة : فاليد العاملة فيها قد اعتراها الشلل والاضطراب ، وأخذت تلك النهضة منذ هذا الحين تميل نحو الذبول ، ثم الفناء .

(١) ٢٣٢ : ٢٤٧ هـ (فى القرن التاسع الميلادى) .

(٢) واخوان الصفاء من أشهر هذه الجماعات .

(٣) يقال : انه كتب منشوراً بذلك الى عماله سنة ٢٢٥ هـ ، على كاتبه : ابراهيم .

ابن العباس الصولى .

والذي يلاحظه متتبع تاريخ حركة الترجمة ، من هذا العرض الموجز :

ان ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص لم تجد تشجيعا من الخلفاء سوى المنصور في النطق ، والمأمون في بقية فروعها : من الهية وخلقية ونفسية ، ولم تجد تشجيعا من الأسر والأفراد سوى بنى شاذي .

كما ان عهد ترجمتها كان قصيرا ، بالنسبة لعهود ترجمة العلوم الأخرى : كالطب ، والفلك ، والهندسة ٠٠٠ وأن الآراء التي ترجمت تكاد تكون قاصرة على ما كان للاغريق ، باللغة اليونانية أو السريانية ، وأن معظم الذين قاموا بها كانوا من السريان المسيحيين ، وأن كثيرا من هؤلاء كانوا أول الأمر من غير الفنيين وغير المجيدين للغة المنقول اليها ، وهي العربية (١) .

أشهر الكتب المترجمة :

كتب أفلاطون :

د أما أفلاطون فإن تصانيفه صعبة التركيب جدا ، لأنها جارية على سبيل المحاوراة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع الى موضوع آخر بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع . وإنما اذا نظرنا الى ما هو المقصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام :

الأول : ما يختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن العلم الموه ، وتعلق علمنا بالمعاني وتعلق المعاني ببعضها ببعض والارتقاء منها الى الاله ،

(١) يشير اخوان الصفاء (في آخر الرسالة الأولى من رسائلهم ص ٢٢ - ٢٣ ج ١ ، طبع مطبعة الآداب ، سنة ١٢٠٦ هـ) الى ان النقل غير المفنى أول الامر كان من اسباب التحريف والغموض ، يقولهم : د ٠٠٠ وأما أولئك الحكماء والفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن والتوراة والانجيل ، فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم ، وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التي تقدم نكرها في أول هذه الرسالة . ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف اغراض مؤلفيها حرفها وغيرها ، حتى انغلقت على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين اغراض مصنفها . ونحن قد أخذنا لب معانيها واتصى اغراضهم فيها ، وارردناها باوجز عبارة ، في إحدى وخمسين رسالة .

وأخوان الصفاء ، اذ يتعرضون للتحريف الناشئ عن سوء فهم النقلة للمنقول ، رموا من وراء ذلك في الاغلب الى الدفاع عن الفلاسفة وعممة الفلسفة . حتى يستقيم لهم مبدؤهم : د اذا التقت الحكمة والشريعة فقد صلح الحال .

فهذا قسم يسوخ اطلاق اسم « الجنليات واللاهيات » غلية . ومنه المحاورات
الآتية : طايطوس ، قراطيلوس ، سوفسطس ، برمانتيوس ، فهذه المحاورات
الأربع توجد اسمائها في « الفهرست » لابن النديم (١) ، وفي « تاريخ الحكماء »
لللقطى (٢) .

والمرجح أن العرب لم يعلموا من مصنفات هذا النوع إلا « سوفسطس » ،
قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدي « سوفسطس » ترجمة اسحاق
بتفسير الأماقيديوس . والأماقيديوس هذا هو ولا شك الفيلسوف الأفلاطوني
المعروف بأوليبيديوس ، عاش في القرن السادس بعد الميلاد ، وله عدة تفاسير
على عدة محاورات أفلاطونية معروفة .

الثاني : ما يتعلق « بالطبيعيات » وهي « طيماسوس » ، وهو الكتاب
المعروف عند العرب بطيماسوس الطبيعي الذي يصف فيه أفلاطون العالم
الطبيعي . وقد ترجمه حنين (٣) ، وكان موجودا باصلاح يحيى بن عدي
بشرح فلوطرخيس (٤) . (وابن سينا في رسالة النفس يظن أنه أخذ منه قوله
في الأبصار والنوق) .

الثالث : ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخلاق . ومنها « فيديون » في
النفس وبقائها بعد الموت ، و « فيديوس » في المحبة .

(١) صفحة ٢٤٦ . (٢) الجزء الأول من ٥٢ .

(٣) من أشهر المترجمين ، في القرن الثالث ، وهو عربي نصراني ، ولد سنة ١٩٤ هـ .
وتعلم اليونانية وآدابها ، وتعلم العربية على الخليل بن أحمد ، وحقق السريانية والفارسية .
لاخذ صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه ، وخدم المأمون والمعتمد والرائق والتوكل . وقد
تلقا ، في عهد هذا الأخير ، رئاسة الترجمة ، كما خدم أولاد موسى بن شاكر . وقد أصلح نقل
من تقدمه من المترجمين ، في زمن المنصور والمرشيد ، وربما أعاد النظر على نقل معاصريه أيضا .
وهو الذي اعتمد عليه المأمون في ترجمة كتب أرسطو ، لاخذ نقلها ، حتى كانت حصل .
أعجاب المأمون ورؤساء دولته ولذا اختصه بمنح كثيرة ، حتى يحكى عنه : أنه كان يعطيه
قيمة ما يترجمه ذهباً . وطريقته في الترجمة كانت قائمة على السؤال والجواب كطريقة
الاسكندرانيين ، من قبله ، (الفهرست لابن النديم) .

(٤) ذكره الفهرست من ٢٤٦ ، واللقطى من ١٨ .

الرابع : ما يتعلق بالسياسة . ومنها « السياسة المدنية » ترجمة حنين بن إسحاق ، وكتاب « النواميس » : ترجمة حنين ثم ترجمة يحيى بن عدي (١) .
وابن سينا ربما اتصل بهذا الكتاب في رسالته « اثبات النبوة » (٢) .

كتب أرسطو :

ما بلغ العرب من مصنفاة ستة وثلاثون كتابا ، تنقسم أربعة أقسام :

— المنطقيات .

— ثم الطبيعيات ، الحق بها ما يتعلق بعلم الناس .

— ثم الالهيات .

— ثم الخلقيات .

والكتب النفسية لأرسطو عدها الفارابي من قسم الطبيعيات ، بينما جعلها اليعقوبي قسما مستقلا .

من كتب المنطق :

— كتاب « قاطيفورياس » أي المقولات ، قال عنه الفارابي : هو في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها . ترجمه ابن المقفع في أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين ، ثم يحيى بن عدي بتفسير الاسكندر الافروديسي . وللفارابي كتاب شرح المقولات ، لابن سينا رسالة في أغراض المقولات .

— وكتاب « باري أرميناس » : أي التفسير ، ويدعى أيضا « العبارة » . وصفه الفارابي بأنه : في قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين . ترجمه اسحق بن حنين الى العربية ، وفسره الفارابي ، واختصره حنين بن اسحاق .

(١) من مترجمي القرن الرابع . وهو يحيى بن عدي بن زكريا المنطقي ، يعقوبى المذهب . تعلم على متى بن يونس ، وانتهت اليه الرياسة (في الترجمة) ، ومعرفة العلوم الحكمية ، في وقته .

وكان جيد المعرفة بالنقل ، وقد نقل معظم كتب أرسطو المنطقية والالهية عن السريانية الى العربية ، ونقل كتب « النواميس » لأفلاطون . توفي سنة ٣٦٢ هـ (المهرست) .

(٢) من محاضرات « سانتلانا » .

— كتاب « انالوطيقا » : ومعناه تحليل القياس . قال الفارابى : فيه الاقاول التى تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس . ترجمه ابن المقفع ، ويقال انه عرضه على حنين فأصلحه . وفسره الكندى ، وأبو بشر حتى ، والفارابى . وللمرجانى تفسير عليه أيضا .

— « انالوطيقا الثانى » ، ويدعى « انالوطيقا » : أى البرهان . قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الاقاول البرهانية ، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة . ترجمه متى بن يونس (١) ، ومن السريانية اسحق بن حنين . وشرحه الكندى ، والفارابى .

— « طوييقا » ، ومعناه : المراضع الجدلية أو الجدل . قال الفارابى : فيه الاقاول التى تمتحن بها الاقاول وكيفية السؤال الجدى والجواب الجدى ، وبالجملة قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل . ترجمه يحيى بن عدى ، وأبو عثمان الدمشقى (٢) من السريانية . والفارابى مختصر (هذا الكتاب) ، وتفسير عليه أيضا .

— « سوفسطيقا » ، وهى المغالطة ، وقد ترجمه العرب بالحكمة الموهمة ، قال الفارابى : فيه قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن الحس ، وتحمير . ترجمه اسحق بن حنين ، والفارابى تفسير عليه .

وجملة هذه الكتب الستة : هى التى تعرف عند الاغريق باسم ارغاثون ، ومعناه الآلة . لأنها الآلات اللازمة فى البحث ، المستعملة فى كل علم ، ان تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمل الفكر فى كل موضوع .

وقد الحق بها العرب كتابين آخرين ادرجوهما فى الكتب المنطقية ، وهما :

— كتاب « ريطوريقا » ، ومعناه الخطابة ، قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الاقاول الخطابية واصناف الخطب واقاويل الخطباء ، وهل

(١) هو ابو بشر متى بن يونس ، انتهت اليه رئاسة المنطقيين فى عهده . ونقل كثيرا من السريانى الى العربى ، ومعظم نقله لكتب ارسطو . وعلى ترجمته نكتبه المنطقية ، يعول الناس فى القراءة (الفهرست) .

(٢) من مترجمى القرن الرابع ، وكان من المجيدين فى النقل فى زمن وزير المعتضد على ابن عيسى سنة ٢٠٢ هـ . ونقل بعض كتب المنطق ، والهتمة ، (الفهرست) .

هي على مذهب الخطابة أم لا ، وترجمه الى العربية اسحق بن حنين ، للفارابي شرح عليه ، ومقدمة له .

— والثاني من الكتابين اللذين الحقا يكتب أرسطو المنطقية : كتاب « برطيقا » أي صنعة الشعر . قال الفارابي : فيه القوانين التي يشير اليها الأشعار وأصناف الاقاويل الشعرية . ترجمه اسحق بن حنين .

وتوجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو : احدهما بمكتبة الاسكوريال بأسبانيا (عدد ٨٩١) ، والأخرى بباريس (عدد ٨٨٢) .

من كتب الطبيعة :

— كتاب « السماء والعالم » ، ترجمه ابن البطريق (١) وتوجد ترجمة له بمكتبة باريس غير حاملة اسم الناقل . والفارابي شرح هذا الكتاب ، كما شرحه أبو هاشم الجبائي المعتزلي الذي سماه « المتصفح » . ويقول القفطي عن هذا الشرح : « انه أبطل فيه قواعد أرسطاطاليس ، وأخذه بالفاظ زعزع به قواعده » . وكان يحيى بن عدى يقول : « ان الجبائي تخيل أنه فهم أرسطاطاليس ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه » . ولابن الهيثم الرياضي رد على أبي هاشم فيما قاله ، وآخر على يحيى النحوي فيما انتقد عليه من كتاب « السماء » هذا .

— كتاب « الحيوان » : نقله ابن البطريق ، ونقل ابن أبي زرعة (٢) مختصره لنيقولاولس الدمشقي (٣) .

وكتاب الحيوان العربي يتناول ثلاثة كتب لأرسطو : طبائع الحيوان وهو المطابق لكتاب الحيوان اليوناني ، وأعضاء الحيوان ، وتوليد الحيوان . وتوجد نسخة من هذه الترجمة في مكتبة لندن .

(١) هو يوحنا البطريق ، من مترجمي القرن الثالث . وكان مولى للمأمون ، واقامه أمينا على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب والفلسفة ، (الفهرست) .

(٢) هو أبو عيسى بن اسحاق بن زرعة ، أحد المتقدمين في علم المنطق ، وعلوم الفلسفة ، وأحد النقلة الجيدين . ومولده كان ببغداد سنة ٣٧٠ هـ . وكان نقله من السرياني الى العربي ، ومخصوصا بكتب أرسطو ، (الفهرست) .

(٣) أحد المشائين المعروفين عند العرب ، وكان معلما للفلسفة بروما قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا .

— كتاب « النفس » : ونقله الى العربية اسحق بن حنين . وقد ذكر
المعقوبي في تاريخه : أن غرضه الابانة عن ماهية النفس وقوامها وفصولها ،
وتفصيل الحس وتعديل انواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والامور المحموده
منها ، والامور المذمومة منها ، فالمحمودة : المنطق والعدل والحكمة . .
ولاين باجه تعاليق عليه موجودة بمكتبه اكسفورد وبرلين . ولاين سيننا رسالة
في النفس نشرت مرارا ، ولقسطا بن لوقا البعلبكي (١) رسالة في الفرق بين
الروح والنفس ، نشرها الأب شيخو في المشرق ، والأسقاذ فايرياني في روما ،
وللامام فخر الدين بن الرازي كتاب في النفس والروح ، وكلها مؤسسة على
افكار ارسطو وافلاطون .

من كتب الاخلاق :

— كتاب « الأخلاق » : والذي يؤخذ من تعريف صاحب « كشف
الظنون » ، لكتاب الاخلاق المترجم الى العربية انه يشتمل على كتاب الاخلاق
لنيقوماخوس ، وعلى مقالتين من الاخلاق الكبرى لارسطو . وللفارابي كتاب
« الأخلاق » شرح فيه كتاب ارسطو . وما ذكره ابن مسكويه في كتابه المعروف
بـ « الأخلاق » . وابن سيننا في كتابه المترجم بـ « أخلاق الشيخ الرئيس » مؤسس
في الاغلب على افكار ارسطو ، وتقاسيمه لهذا العلم .

من كتب ما بعد الطبيعة :

— كتاب « ما بعد الطبيعة » : وترتيبه على ترتيب الحروف اليونانية ،
وأوله الالف الصغرى ، والذي بلغ العرب منه احدى عشرة مقالة الى حرف
اللام ، مع أن الاصل اليوناني احتوى على أربع عشرة مقالة . وللفارابي
رسالة معروفة بـ « الابانة عن غرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد
الطبيعة » (٢) . وتعليق على كتاب الحروف ، وكتاب في العلم الالهي ،
وللرازي الطبيب كتب كثيرة تتعلق بكتاب ما بعد الطبيعة .

(١) من مترجمي القرن الثالث . وكان في زمن المقتدر والمقربين عنده ، وهو من نصارى
الشمس . رحل الى بلاد الروم في طلب العلم ، ووقد الى بغداد للترجمة ، وكان عالما باللغات
اليونانية والسريانية والعربية ، كما كان جيد الترجمة ، حسن العبارة ، سريع الخاطر . نقل
كثيرا من كتب افلاطون وارسطو ، وأصلح نقولا عدة ، (المهرمت) .

(٢) مطبوع ضمن مجموعة في مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

ما بلغ العرب من مصنقات ما قبل الافلاطونية الحديثة ، في العصر الهليني الروماني :

— كتاب « الارتماطيقى » : لنيقوماخوس الجهرسى ، الذى عاش فى منتصف القرن الثانى للمسيح ، وكان يعيل الى مذهب قدماء الفيثاغوريين . ويقول المسعودى فى كتابه « التنبيه والاشارات » : « وقد صنف على مذهب الفيثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة . وآخر من صنف فى ذلك ابو بكر محمد بن زكريا الرازى ، صنف كتابا فى ثلاث مقالات ، وذلك بعد سنة ٣١٠ هـ . » ويذكر القفطى ان انتصار ابي بكر للفلسفة الطبيعية القديمة « كان لشدة انحرافه عن ارسطوطاليس ، لرأى ضيق كان يراه » .

ويرى سانتلانا : ان ترجمة كتاب نيقوماخوس السابق كان من اثاره امتزاج مذهب الفيثاغوريين بالمذاهب البابلية القديمة بين صابئة العراق ، وهم الحزانيون ، وبالكلام الاسلامى فى القرن الرابع الهجرى ، كما يشعر بذلك مذهب ابي زكريا الرازى وآراء اخوان الصفاء قبله .

— « يوبمندرس » : ومعناه الراعى . وهو مؤلف امتزج فيه المذهب الافلاطونى باعتقادات المصريين القديمة ، وينسب الى هرمس مثلث الحكمة (١) . وهو عبارة عن محاورة بين الحقل الالهى وتلميذه هرمس ، فى مسائل تتعلق بذات الاله ، ومنشأ العالم ، وفيض الاشراق الالهى على الانسان .

ولما فتح العرب مصر انتقلت اليهم احاديث اليونان عن هرمس وحكمته ، وامتزجت باعتقادات اسرائيلية واسلامية مما كان شائعا فى البلاد الشرقية . واصبح هرمس هذا فى زعمهم يلقب بهرمس الهرامسة - بعد ان اضيف اليه هرمسان آخران - وحدد وقته فيما قبل الطوفان ، وجعل علما على ادريس النبى .

وذكر بعض المؤرخين عن كتاب هرمس : « انه تضمن محاورات بينه وبين تلميذه « طاط » ، وانه كان على غير نظام وانه موجود على عهد فى ترجمة سريانية » .

(١) يردى سانتلانا انه اسم يونانى لاله الخطباء والعلماء . وعندما استوطن اليونان مصر على عهد البطالسة واختلطوا باملها ، اطلقوا على اله القمر عندهم وهو طاط او طوت (توت) لقب هرمس ، اذ ظنوا ان لا فرق بينهما من حيث ان كلا منهما ينسب اليه النظام فى العالم . ولقبوا هرمس بمثلث الحكمة ، ذلك اللقب الذى كان لطاط عند قدماء المصريين .

.. ولا يبعد أن يكون ابن سينا أخذ منه ما قاله في رسالته الموسومة بـ « حى بن يقظان » . ومعلوم أن الحى بن يقظان هو لغز سمي به « العقل الفعال » أو « العقل الالهي » ، وشخصه عرف بشيخ جميل الوجه ، مهيب المنظر ، ظهر للتلميذ وشرح له أسرار الطبيعة ، وتركيب العوالم الطبيعي . وهذا بعينه ما يوجد في كتاب « يوبندرس » الموجود . فان « يوبندرس » - ومعناه الراعى - هو اسم العقل الالهي تشخص بصورة شيخ بهي المنظر ، كثير الأبهة ، فشرح لتلميذه هرمس « طاط » صورة العالم الطبيعي ، وكيفية حدوثه . فمثل هذا الاتفاق لا يكون صدفة ، بل الأرجح أن ابن سينا بلغه خبر الكتاب واطلع على الكتاب نفسه ، وأن الفلسفة التي سماها بفلسفة الاشراف ولم يبع بها الا للبعض من أتباعه ليست الا هذه الفلسفة المصرية العتيقة المزوجة بأصول افلاطونية (١) .

ما بلغ العرب من مصنفات الافلاطونية الحديثة :

- « التاسوعات » لأفلوطين المصرى : هو عبارة عن مجموعة رسائله التي رتبها بعد وفاة تلميذه فورفوروريوس ، وجعلها ستة كتب كل كتاب منها تسع مقالات . وكتاب « اثولوجيا » والريوية : هو منتخب من تاسوعات افلوطين هذا ، ونسبه جامعه الى أرسطو ، ووصفه باللغة السريانية . وناقله العربى - كما يقول سانتلانا - تصرف فيما نقله بالتغيير أو الزيادة ، ولم يفهم كثيرا من الباقي .

- « ايساغوجى » لفورفوروريوس الصورى : ومعنى ايساغوجى المدخل ، ترجمه ابن المقفع ، ويعد مدخلا لكتب أرسطو المنطقية . وهو يشتمل على بحث الكليات الخمس ، التي تسمى فى اصطلاح المنطقيين بالأصوات الخمسة أيضا .

- « فى قدم العالم » لبرقلس : وقد بلغ العرب عن طريق الكتاب الذى ألفه يحيى النحوى فى الرد عليه . وفى كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني تلخيص لأراء برقلس .

- كتاب « مبادئ الالهيات » لبرقلس أيضا . ويظن « سانتلانا » أنه كتاب « الخير المحض » المنسوب الى أرسطوطاليس ، والذى تكره

(١) من تلخيص واستنتاج « سانتلانا » .

ابن أبي أصيبعة (١) في جملة تصانيف أرسطو . وقد نشر تلخيصه برين هافر
في سنة ١٨٨٢ م : ويقول عنه أنه واحد وثلاثون بابا على غير ترتيب (٢) .

(١) في طبقات الاطباء ج ١ ص ٦٩ .

(٢) يقتطف منه « سانتلاتنا » بعض آرائه ، فنذكر منها ما يلي لصلته الوثيقة بتوضيح آراء
برقلس السابقة (في هذا الكتاب) .

في الأول :

هو فوق العقل والوجود :

« والعقل - المرتبة الاولى من مراتب فيض الأول - يحيط بالاكوان الطبيعية ، وما فوق
الطبيعة ، اعنى النفس ... وذلك أن الطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل
يحيط بالنفس ، فالعقل اذن يحيط بالاشياء كلها . وانما صار العقل كذلك من أجل العلة الاولى
التي تعلو الاشياء كلها ، لانها علة العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء .

والعلة الاولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ، بل هي فوق العقل والنفس والطبيعة ،
لانها مبدعة لجميع الاشياء ، لانها مبدعة العقل بلا توسط ، ومبدعة النفس والطبيعة وسائر
الاشياء بتوسط العقل » (ص ٧٦ من كتاب « الخير المحض » طبع غريب) .

ولا يوصف :

« ان العلة الاولى اعلى من الصفة . وانما عجزت الالسن عن صفتها من أجل وصف
انيتها لأنها فوق كل علة واحدة . وانما وصفت بالعقل الثواني التي استنارت من نور العلة
الاولى . وذلك ان العلة التي تنير أولا تنير معلولها ، وهي لا تستنير من نور آخر لانها النور
المحض الذي ليس فوقه نور . فمن ذلك صار الاول وحده يفوت الصفة . وانما كان كذلك لانه
ليس فوقه علة يعرف بها وكل شيء انما يعرف ويوصف من تلقاء علة . فاذا كان الشيء علة
فقط وليس بمعلول لم يعلم بعله اولى ولا يوجد (بعله كذلك) ، لانه اعلى من الصفة .

وليس يبلغه المنطق : وذلك ان الصفة انما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل
بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس . والعلة الاولى فوق الاشياء كلها لانها علة لها
فذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم والفكر والعقل والمنطق ، فليست اذن بموصولة ...
وانما يستدل عليها من العلة الثانية ، وهي العقل . وانما تسمى باسم معلولها الاول بنوع
أرفع وأفضل » .

وثوق كل اسم يسمى به :

« العلة الاولى فوق كل اسم يسمى به ، وذلك انه لا يليق بها التقصان ولا التمام وحده ،
لان الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلا تاما اذا كان ناقصا ، والتمام عندنا وان كان مكتملا
بنفسه فانه لا يقدر على ابداع شيء آخر ولا أن يليض عن نفسه شيئا البتة . فان كان هكذا عندنا
فقلنا : ان العلة الاولى ليست ناقصة ولا تامة فقط ، بل هي فوق التمام ، لانها مبدعة الاشياء
ومفيضة الخيرات كلها لغاظة تامة ، لانها خير لا نهاية له ولا ابعاد . فالخير الاول اذن يملك
العوالم كلها خيرات ، الا ان كل عالم انما يقبل من ذلك الخير على قدر قوته . فقد بان ووضح
ان العلة الاولى فوق كل اسم يسمى به واعلى منه وارفع ... » (الخير المحض ص ٩٩) .

- كتاب « الرد على برقلس » : ويمرّف بكتاب نقض الثمانى عشرة مسألة « لديدوخس » ، وهو لقب برقلس . وهو كتاب مشهور بين العرب أورده البيرونى غير مرة فى « تاريخ الهند » . ويحكى « سانتالانا » عن موسى بن ميمون فى كتابه « دلالة الحائرين » أن هذا الكتاب أثر على متكلمى المسلمين من معتزلة وأشاعرة ، فيقول ابن ميمون : « اعلم أن ما قاله المسلمون فى تلك المعانى ، المعتزلة منهم والأشاعرة ، هى كلها آراء مبنية على مقدمات تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة الفلاسفة ودحض آقاويلهم ، يعنى بذلك يحيى النحرى ويحيى بن عدى » .

والترجمة من الثقافة اليونانية ، بلغتها الأولى أو السريانية الى اللغة العربية لم تكن قاصرة على هذه الكتب ولا على كتب هؤلاء الفلاسفة ، بل نقلت كتب كثيرة غيرها . ولكن ، لأن ناقلها لم يعرفوا على التعيين ، أثرنا الاكتفاء بهذا القدر . وفى « الفهرست » لابن النديم و « كشف الظنون » ، و « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطى ، و « التنبيه والإشارات » للمسعودى ، و « طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة ، وتاريخ اليعقوبى غنية لمستزيد .



وربما يظن أن ما فى الكتب الفلسفية ، لأنها توصف بأنها كتب فلسفية ، متمحض للبحث فى « الوجود » ومشكلة ما بعد الطبيعة ، أو فى النفس ، أو فى كيفية الاستدلال وإقامة الحجة ، أى متمحض لبحث ما يطلق عليه اسم الفلسفة بالمعنى الخاص . لكن قد نرى فيها موضوعات أخرى تتعلق بالطب أو الهندسة أو الحساب أو الموسيقى مثلا . إذ الجمع بين هذه وتلك فى مؤلف

=

وفى العقل (هو الإنية الأولى والوجود الأول) :

« كل عقل فانه يعقل ذاته ، وذلك انه عاقل ومعقول معا . فاذا كان العقل عاقلا ومعقولا فلا محالة ان يرى ذاته ، فاذا رأى ذاته علم انه عقل يعقل ذاته . فاذا علم ذاته علم سائر الاشياء التى تحته لانها منه ، الا انها فيه بنوع عقلى . فالعقل والاشياء المعقولة واحد . وذلك انه ان كان جميع الاشياء المعقولة فى العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة انه اذا علم ذاته علم سائر الاشياء ، واذا علم سائر الاشياء علم ذاته ، واذا علم الاشياء فانما يعلمها لانها معقولة . فالعقل اذن يعلم ذاته ، ويعلم الاشياء المعقولة معا » . (الباب الثانى عشر من « الخير المحض » ص ٨٢ - ٨٤) .

« العقل هو أول عالم كان ، وهو المفيض العلم على سائر العوالم » (ص ٦٢ من « الخير المحض ») .

واحد كان نمط التأليف الفلسفى لدى القدامى ، وبقي كذلك تقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى . ورسائل « اخوان الصفاء » من بين مؤلفات الفلاسفة الاسلاميين مثل واضح لمثل هذا الجمع بين الموضوعات المختلفة ، تحت ما يسمى فلسفة . وليس فحسب ، كانت تذكر هذه الموضوعات مع بعضها فى مؤلف واحد ، لأن ذلك كان عادة القدامى فى التأليف ، وتقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى . بل كل هذه الموضوعات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض فى نظر هؤلاء وأولئك : بعضها مقدمة لأخرى ، والبعض غاية لما هو له مقدمة (١) .

فالرياضة على الاطلاق ، كانت مقدمة للميتافيزيقا . ولهذا يؤثر عن القدامى - بالأخص عن أفلاطون - مثل هذه العبارة : « لا سبيل الى دراسة الميتافيزيقا لمن لم يتعلم الرياضة » وتحكى أيضا بلفظ آخر : « لا سبيل لدراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . والفلسفة عندئذ هى الميتافيزيقا ، لأن هذه تفهم عند اطلاق كلمة فلسفة فى تعاريف القدامى .

والمطلع على كتاب « الفهرست » لابن النديم ، يعلم ان جل الكتب الفلسفية المترجمة قد ضاع . وأهم ما بقى من ذلك التراث كنصوص أصلية :

— كتاب المجسطى لبطليموس ، ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر الكوفى .

— وكتاب القواميس ، ترجمة حنين بن اسحق .

— وكتاب الخطابة فى منطق أرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين .

(١) يشرح هذه الصلة اخوان الصفاء فى رسائلهم (ج ١ ص ١ ، ٢ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨) ونقتطف من ذلك ما يلى : « واعلم يا أخى - أيدك الله وإيماننا بروح منه - أن غرض الحكماء والفلاسفة العلماء والفضلاء ، من النظر فى العلوم الرياضيات هو تخريج أولادهم وتلاميذهم الى النظر فى العلوم الطبيعيات . . . والغرض والمراد من العلوم الطبيعيات هو النظر والسلوك الى العلوم الالهيات والصعود اليها . . . فالغرض من الحساب رياضة انفس المتعلمين للفلسفة ، والتناظرين فى حقائق الاشياء ، والباحثين عن علل الموجودات . . . والغرض من الهندسة التهدى للنفوس من المحسوسات الى العقوليات ، وكيفية رؤية النفس الصورية المجردة عن المهيولى . . . والغرض من علم النجوم تشويق النفوس الصافية الى الصعود الى عالمها : عالم الافلاك والطباق السموات . . . والغرض من عالم الموسيقى - لأن فيه بيان أن لحركات الافلاك لدورانها واحتكاك بعضها ببعض نغمات والحاننا لنيذة كنغمات أوتار العيدين والمزامير - تشويق النفس الناطقة الانسانية الملكية الى الصعود الى هناك ، بعد مفارقتها الاجساد التى تسمى الموت . . . الخ » .

وهذه البقية الباقية ، مبعثرة فى مكتبات : لندن وبرلين واسبانيا ،
وغيرها من مكتبات أوروبا ، والمكاتب الخاصة للعلماء المستشرقين .

وربما يظن أيضا أن الكتاب الذى يوصف بأنه نقل الى اللغة العربية ،
قد نقلت كل موضوعاته اليها . ولكن يصح أن يكون الذى نقل منه موضوع
واحد ، أو عدة موضوعات ، ومع ذلك نراه يذكر فى عداد الكتب المنقولة ،
لدى المتحدثين عن حركة النقل والترجمة ، من المؤرخين العرب .

كما قد يظن ، كذلك ، أن الكتاب بنسبته فى النقل الى فيلسوف بعينه يعبر
كل ما فيه عن رأى هذا الفيلسوف . ولكن قد يتضمن ، فى الواقع - مع رأى
الفيلسوف المنسوب اليه الكتاب - شروحا وتعليقات على هامش هذا الرأى ،
من التابعين لمدرسته . وهذه الظاهرة : وهى ظاهرة الشرح والتعليق كانت
مسيطره كما رأينا على العصر الهليني الرومانى . الذى يعتبر نفسه طور
الشرح والتعليق فى الفيلسوف الاغريقى ، كما يعتبر العهد قبله - الذى انتهى
بموت أرسطو - طور الابتكار فيه . وكثير من كتب الفلسفة الاغريقية كما
علمنا أيضا ، جاء الى المسلمين عن طريق رجال العصر الهليني الرومانى .
ومعنى ذلك أن الكتب التى نقلت الى العربية ، ليس كل ما فيها من الآراء
خالصا لمن نسبت اليهم من الفلاسفة .

الكتب المزيفة :

وبجوار هذه الملاحظات على الكتب المنقولة ، نرى ملاحظة أخرى تثير
اهتمام الباحثين ، وهى نسبة بعض الكتب المنقولة الى غير مؤلفيها . فنرى
مثلا ، كتبنا نقلت الى اللغة العربية باسم افلاطون وهى ليست له ، وأخرى
نقلت باسم أرسطو وهى ليست له ، وثالثة نقلت باسم سقراط وهى ليست له ،
وهكذا . . . وهذه الملاحظة ربما تضطرنا الى ذكر المقياس الذى تحتكم اليه
فى معرفة الصحيح والزائف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، كما تضطرنا
الى ذكر شواهد وأمثلة من النصوص الفلسفية لتطبيق هذا المقياس . وأخيرا
تحملنا على ذكر الأسباب التى يظن أنها دفعت الى التزييف فى نسبة الكتب
والمؤلفات الفلسفية ، على وجه خاص .

مقياس معرفة الصحيح والزائف :

أما مقياس معرفة الزيف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، فيتوقف على :

معرفة الاتجاه العام فى التفكير لمن ينسب اليه الكتاب : من جهة موضوع الكتاب ، وما يهدف اليه من جهة أخرى .

فإذا عرف مثلاً أن اتجاه أرسطو فى تفلسفه : الميل الى الطبيعة ، واعتبار واقع الحياة ، أكثر من التعلق بسماء المتصوفة ، كانت نسبة كتاب اليه يعالج النفس الانسانية بالحديث عن حنينها الى مقرها الأول وهو عالم ما بعد الطبيعة ، وعن سعادتها القائمة بفنائها فى الذات المقدسة واتحادها معها نسبة غير يقينية . إذ الاتجاه الطبيعى فى التفلسف يقوم المنطق ، والتجارب كما يقوم الحياة الواقعة نفسها . وإذا قوم الحياة الواقعة فلا يرى سابقة للنفس على هذه الحياة ، كما لا يرى سعادة تامة لها فى غيرها . بل الحياة الواقعة نفسها هى موطن السعادة للنفس ، ولا معنى حينئذ لأن تحن الى شىء آخر وراءها . بينما اتجاه المتصوفة ينكر ، أو يزدري ، الحياة القائمة لأنه يراها مصدر الشرور للإنسان ، ولذا يطلب الفرار منها والخلص من شرورها الى عالم آخر وراءها ، قد كانت - النفس - فيه قبل أن تنصدر منه الى هذا العالم ممتعة وفى غاية من السعادة . وهى من غير شك تحن طول اقامتها فى الدنيا أو الحياة الفانية كما تسميها ، وتشتاق الى العودة الى مكانها الأول فى الحياة الباقية . وهذا اتجاه - كما نرى - على النقيض من الاتجاه الطبيعى .

وبناء على هذا المقياس : وهو معرفة الاتجاه الفكرى العام للمؤلف وموضوع الكتاب المنسوب اليه وهدفه ، إذا رأينا أرسطو يتحدث فى كتاب « التفاحة » عن النفس ، فيذكر : أن « لذتها ليست فى الأكل والشرب والمتع الحسية ، وإنما فى العلم ، لأن متعة الحواس لهب لا يولد الحرارة الا لوقت قصير . أما الضياء الخالص المستمر ، فهو النفس المفكرة التى تشتاق الى الخلاص من عالم المحسوسات » . إذا رأينا يتحدث عن النفس بمثل هذا الحديث ، الذى يقوم على عدم الاعتراف بالحياة الواقعة ومتعتها ، وعلى جعل هدف النفس فيها وراء هذه الحياة ، حكمنا على أنه ليس أرسطو الاغريقى ، صاحب الاتجاه الواقعى المنطقى التجريبى ، أو بعبارة أوضح ، حكمنا على أن كتاب « التفاحة » مزيف فى نسبه لأرسطو ، المعلم الأول .

كذلك اذا رأيناه فى كتاب « اللاموت » أو اثولوجيا (١) يذكر : أن الحقيقة العليا أو الوجود الأول لا سبيل الى معرفته عن طريق الفكر ؛ بل عن طريق الإلهام أو البصيرة وحده . ثم يتحدث عن لحظة اللقيا والوصول الى الملكوت الاعلى بقوله : « قد وجدت كثيرا مع نفسى وحدها ، ودخلت - بعد أن خلعت جسمى - فى ذاتى ، متخلصا من كل الظواهر الخارجية ، عائدا الى الباطن . وقد كنت اذ ذاك علما خالصا ، لا فرق بين المعارف والمعروف . كم تعجبت أن رأيت الجمال ، والتلاؤ فى ذاتى ، وانركت اتى جزء من العالم الإلهى الرفيع . وفى هذا اليقين الذاتى ، رفعت نفسى فوق عالم المحسوسات ، بل فوق عالم الكواكب ، الى الحال الإلهى التى نظرت فيها من هناك الى الضوء الجميل ، مأخوذا بحيث لم يقدر اللسان على الكلام ، ولا الأذن على السماع » (٢) ٠٠٠ اذا رأينا أرسطو يذكر فى « اللاموت » ، عن « حال الوصول » ويتحدث عن طريق المعرفة ، وعن حياة أخرى ، بما يشبه هذا الحديث فى البعد عن الاتجاه الواقعى ، حكمتنا أيضا بأن المتحدث ليس هو أرسطو المعروف ، وإن كتاب « اللاموت » الذى ينسب اليه المتصوف دينى ، وليس لفيلسوف منطقى واقعى تجرى كآرسطو .

وكذلك اذا عرفنا أن عمران بن حصين يروى عن رسول الله صاحب الدعوة عليه السلام أنه قال : « دخلت على النبى صلى الله عليه وسلم ، وعقلت ناقتى بالباب ؛ فأتاه ناس من بنى تميم ، فقال : اقبلوا البشرى يا بنى تميم ! قالوا : قد بشرتنا فأعطنا ٠٠ مرتين . ثم نضل عليه ناس من اليمين ؛ فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن اذ لم يقبلها بنو تميم ، قالوا : قد قبلنا يا رسول الله ، قالوا : جئنا لنسألك عن هذا الأمر . قال : كان الله ، ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء (٣) ،

(١) هو أول كتاب نقل الى العربية ، وهو قول على الربوبية تصدير لوقوروس الصورى ، ونقله عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحاق الكندى . وحينئذ يكون تاريخ نقله بين ٢٢٥ ، ٢٢٥ هـ . وهو ليس من مصنفات أرسطوطاليس وكثيرا ما يخالف رايه ، انما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع والخامس والسادس من الهيات الطوطين ، أصله بالسريانية .

(٢) مأخوذة من الكتاب الرابع من الهيات افلوطين .

(٣) يقول ابن حجر العسقلانى (فى كتابه فتح البارى ج ٦ ص ٢٢١) فى شرح هذه الجملة : « قال الطيبى . هو أصل مستقل لان القديم من لم يسبقه شيء ، ولم يعارضه فى الأولية ، لكن اشار بقوله : « وكان عرشه على الماء » الى أن الماء والعرش كانا ميبدا هذا العالم ،

وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض • فنادى مناد : ذهبت ناقته يا ابن الحصين ! فانطلقت ، فاذا هي يقطع دونها السراب ، فوالله لو بدت أنى كنت تركتها ، ، اذا عرفنا عنه مثل هذه الرواية عن طريق اليقين ، تشككنا في أن ينسب إليه حديث : « أول ما خلق الله العقل » ، فقال له : أقبّل فأقبّل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزمتى وجلالى ، ما خلقت خلقا أكرم على منك ، بك أخذ وبك أعطى ، وبك أتيت ، وبك أعاقب ، (١) •

وهكذا الشأن في تحقيق نسبة أى قول الى قائله ، أو مؤلف الى مؤلفه ، لا بد في الحكم على صحة النسبة من وجود توافق واضح بين المقول وما عرف عن القائل ، وبين المؤلف وما اشتهر به المؤلف • والبحث الحديث لم يرث عن الأقدمين قوة تصديقهم بما يقال منسوبا لقائل معين ، ولا بمسموع يروى عن احد بعينه لجرد الحكاية أو الرواية ، بل يتأكد أولا من صحة النسبة ثم يناقش المقول أو المسموع ، في ضوء ما عرف به القائل ومن تنسب اليه رواية المسموع • والأجدر أن تضاف هذه الطريقة الى المنهج الفطرى فى البحث ، قبل أن تضاف الى المحدثين من الباحثين • فالقرآن الكريم رسم هذا المنهج بقوله : « أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » (٢) أصحح فى نسبته الى من يروى عنه ، أم لا ؟

لكونهما خلقا قبل السموات والأرض ، ولم يكن تحت العرش اذ ذاك الا الماء • ومحصل الحديث أن مطلق قوله : « وكان عرشه على الماء » ، مقيد بقوله : ولم يكن شيء غيره • والمراد بـ « كان » فى الاول : الازلية ، وفى الثانى : الحثوث بعد النعم • وقد روى أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث أبى رزین المقلبي ، مرفوعا : أن الماء خلق قبل العرش • وروى السدى فى تفسيره بأسانيد متعددة : أن الله لم يخلق شيئا مما خلق ، قبل الماء • وأما ما رواه أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا : أول ما خلق الله اللحم فقال له : اكتب ، فجرى بما هو كائن الى يوم القيامة ، فيجمع بينه وبين ما قبله : بأن اولية اللحم بالنسبة الى ما عدا الماء والعرش ، أو بالنسبة الى ما منه صدر من الكتابة ، أى أنه قيل له اكتب أول خلق ، •

وبنتيجة هذا الشرح ، أن الرسول عليه الصلاة والسلام يخبر عن ان الماء هو : أول مخلوق •

(١) وسبب التشكك : ان الحديث الثانى يخبر بأن « العقل » أول مخلوق ، بينما الحديث الاول وهو صحيح النسبة يفيد أن الماء هو أول المخلوقات • كما أن الوظيفة التى اعطاهما حديث العقل له تشبه الوظيفة التى استندت اليه عند الفلطين وبرقلس ، كما تقدم فى هامش ص ١٢٠ على الأخص •

(٢) الحجرات : ٦ •

اسباب التزييف :

اما الاسباب التي تحمل على التزييف في نسبة المؤلف الى غير صاحبه ، والقول الى غير قائله ، فاهمها :

ترويج موضوع الكتاب ، او القول الذي يروى : فالأحاديث الموضوعة - وقد وضعها بعض الفرق الاسلاميه ، او بعض اليهود ، او بعض المسيحيين - تنسب الى الرسول عليه الصلاة والسلام ، قصد ترويجها بين المسلمين .
فما لم تنسب الى الرسول ماتت في مهدها . والغاية الخاصة لبعض الفرق ، او لبعض اليهود ، او المسيحيين ، من ترويج مثل هذه الأحاديث الموضوعة - بنسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم - تأييد ما لهم من رأى في العقيدة ، لا تساعد عليهم مساعده واضحة نصوص القرآن او نصوص الأحاديث الصحيحة . وصنيع الشيعة - وبالأخص الاسماعيلية من فرقها ، واخوان الصفاء ، والمتصوفة ، في رواية الأحاديث - أمثلة واضحة في وضع الروايات .

وبعض الكتب الفلسفية ، التي نحن بصندها ، نسبت الى غير أصحابها قصد الترويج أيضا : فمنذ اختلاط الفلسفة بالدين الساموي ، في العصر الهليني الروماني ، ورجال الدين من يهود ومسيحيين يضعون الكتب في مسائل على الأخص من اليهودية او المسيحية ، ويصنفونها بصيغة فلسفية اغريقية ، ثم ينسجونها الى افلاطون او أرسطو بغير ترويجها بين المثقفين الخواص . وغايتهم الأولى من وراء ترويجها تأييد الآراء الدينية الموسوية او المسيحية ، لأن نسبة مثل هذه الكتب الى افلاطون او أرسطو - وهما زعيما الحكمة الاغريقية - تأييد لها من الفلسفة ، بجوار تأييدها من الوحي . وقد كان التزييف في النسبة أحد طريقين لترويج الآراء الدينية ، بعد اتصال الفلسفة بالدين . والطريق الثاني : كان شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية ، او تأويل العبارات الدينية بما يلائم أقوال الحكماء . وكانت الحقائق الدينية التي تشرح بالآراء الفلسفية هي غالبا أقوال الدين في الخلق والطبيعة . وكانت العبارات الدينية التي تؤول بما يلائم أقوال الحكماء عبارات الدين فيما بعد الطبيعة غالبا . فما في الفلسفة كان يرد الى الدين ، وما في الدين يمكن أن يرد الى الفلسفة ، على حسب الموفق : ان كان متحيزا الى الدين ، حال الى رد ما في الفلسفة اليه ، وان كان ممثلا بحب الفلسفة ، رغب في رد ما في الدين اليها .

فأرستوبولوس Aristobulos (١) ، وهو من المشائين ، حاول التوفيق Synkretismus بين ما لليهود والاغريق ، ويعتبر معبد الطرق فيليون بعده . ولكن غلبت عليه المعزة الوطنية اليهودية في توفيقه ، فكان نمطه في التوفيق : اما التزييف في النسبة الى الاغريق ، أو رد فلسفة الاغريق الى التعاليم الموسوية بمحاولة استنباط آراء الفلاسفة ، وحتى آراء الشعراء اليونانيين ، من التوراة . وهكذا - بناء على نمطه في التوفيق - يجب أن يكون فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، قد أخذوا جميعا من التعاليم الموسوية .

وربما كان « أرستوبولوس » هو أول من وفق بين دين سماوى وبين الفلسفة الاغريقية ، وربما كان أيضا أول من زيف في نسبة الكتب الفلسفية ، وربما كان أخيرا ، أول من رد التعاليم الفلسفية الى مصدر دينى سماوى .

وكان لعمل أرستوبولوس (٢) في تأييد ادعاء أخذ الفلسفة الاغريقية من التوراة اثر بقى متداولاً عدة قرون ، هذا الأثر هو : منح الفلسفة الاغريقية شيئا من القداسة والعصمة : فالعلماء المسيحيون ، بعد اليهود ، حاولوا - لاعجابهم - بالحكمة الاغريقية ، وبنظرتها التي تنطوى على تأمل وريانة في التفكير ، وضعها مع الأصل الالهى لتعاليم الكتاب المقدس ، في صف واحد .

وبناء على وضع العلماء المسيحيين الفلسفة الاغريقية هذا الوضع ، كان توفيقهم بينها وبين المسيحية ، في دائرة واسعة . ولكن ليس برد الفلسفة الى المسيحية فحسب ، بل كذلك برد المسيحية الى الفلسفة . وربما لو وضع المسيحيين على هذا النحو للفلسفة الاغريقية كان نشاطهم أيضا كثيرا في تزييف نسبة الكتب الفلسفية واسنادها الى غير أصحابها . وكتاب « التفاحة » وكتاب « لاهوت » أرسطو اللذان أشرنا اليهما فيما مضى ، من أمثلة النشاط المسيحي في تزييف نسبة هذه الكتب . وأفلاطون ، في نظر يحيى النحوى ، كان يستمد تعاليمه من الكتب المقدسة (٣) .

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg ص ٥٧٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٧٦ ج ١ .

(٣) صفحة ١٤٢ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) .

وإذا كان عمل أرسطوبولوس اليهودى أثر فى المسيحيين ، وساعد بيئتهم على خلق مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، التى عرفت بطابع التوفيق بين المسيحية والفلسفة الاغريقية ، كما أوجد من بين رجال هذه المدرسة طابع يحيى النحوى الذى يرد تعاليم الفلسفة الاغريقية الى المسيحية ، فعمل المسيحيين - وعمل يحيى النحوى بالذات - ربما كان ذا أثر قوى فى توجيه المسلمين الى التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية ، حتى كان تفلسفهم عبارة عن هذا التوفيق ، وذا أثر قوى أيضا فى وضع بعض المسلمين - كأخوان الصفاء وغيرهم من أمثال محمد بن طاهر بهرام المنطقى السجستانى - الفلسفة الاغريقية مع الاسلام فى صف واحد (١) ، وأيضا ذا أثر فى أن يدعى الغزالى ، والشهرستانى ، وأمثالهما (٢) ، مثل ما ادعى يحيى النحوى ، وأرسطوبولوس ، من قبله ، من : أن تعاليم الفلاسفة مأخوذة من كتب الله المنزلة .

(١) لأخوان الصفاء (ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ من رسائلهم ، طبع مطبعة الآداب سنة ١٢٠٦ هـ) ، تداء حوجه الى الأخ البار الرحيم ، كما هى عادتهم فى توجيه تعاليمهم ، يشرح طريق النجاة من ظلمة هذه الحياة ، جاء فيه :

« ٠٠٠ أو هل لك أن تدخل الى هيكل عاديمون ، حتى ترى الافلاك التى يحكيها افلاطون ، وأما هى افلاك روحانية لا ما يشير اليها المنجمون ؟ وذلك أن علم الله تعالى محيط بما تحوى العقل من المعقولات ، والعقل محيط بما تحوى النفس من الصور ، والنفس محيط بما تحوى الطبيعة من الكائنات ، والطبيعة محيط بما تحوى الهيولى من المصنوعات ، فإذا هى افلاك بروحانية محيطات بعضها لبعض -

أو هل لك أن لا ترقد من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج فى حين طلوع الفجر ، حيث أحمد البعوث فى مقامه المصرد ، فتسال حاجتك المفيضة ، لا ممتوعا ولا مقفودا ، وتكون من المقربين ؟

فلسفة افلاطون طريق للنجاة ، والاسلام دين أحمد عليه السلام طريق أيضا للنجاة ، وكلامهما كالأخر فى ابلاغ الغاية .

وأبو حيان التوحيدى (فى مقاييساته ص ٢٠٠ ، اخراج السنديوى ، طبع المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩ م) يحكى : أن السجستانى - قيل أنه تولى سنة ٢٨٠ هـ - قال فى معرض الحديث : « ٠٠٠ يا بنى لا تعجب من هذا ، فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلصها فى الآجلة . والقول وإن اشتبه ، والاشارة وإن غمضت ، فالمراد بين ، والطلب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة الديالة ؟ وهل الديالة الا ممتعة للحكمة ؟ وهل الفلاسفة الا صورة للنفس ؟ وكنت حدثنى عن شيخكم الحضرمى الصوفى أنه قال : النقب كثيرة ، والعروس واحدة . »

والسجستانى لا يجعل الفلسفة والدين فى وصف واحد فحسب ، بل يجعل كلا منهما ممتعا ومكملا للأخر .

(٢) انظر هامش ص ١٤٢ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الإسلامى) .

وربما نستنتج من أن بعض رجال الدين هو الذى زيف فى نسبة الكتب الفلسفية لقصده ترويج الدين ، وأن التزييف فى النسبة الى أفلاطون كان أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو . إذ طابع أفلاطون فى تفلسفه يقرب فلسفته من الدين ، ويضيق بالتالى دائرة التعارض بينهما ، لأنه فى ربطه العالم المشاهد بعالم آخر وراءه - سواء فى تبعيته له فى وجوده ، أو فى عودته إليه فى النهاية - يجعل لرجل الدين ائتناسا بفلسفته ، ان لم يجعل منه نفسه داعية للدين .

ولكن اذا جاز أن يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية الى أفلاطون أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو ، وقت اتصال اليهود بفلسفة الاغريق - أى وقت أن كان طابع المشائيين مسيطرا على التفلسف الانسانى ، وقبل أن يشتد خلط الفلسفة الاغريقية بالتصوف الشرقى ، أو قبل أن يسود مذهب « الاختيار » من المدارس الفلسفية القديمة المختلفة و « جمع » عناصر « المختار » فى وحدة واحدة - اذا جاز هذا ، وأرسطو لم يزل معروفا بأنه مولود استاغيرا Stagira ، ولم يزل يتهم بالاحاد ، فانه بعد أن تغير وجه أرسطو ، لسيطرة طابع « الخلط والاختيار » على التفلسف الانسانى فى الطورين الأخيرين من أطوار العصر الهليني الرومانى ، ربما يظن أن الأمر أصبح بالعكس : أى أن التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية لأرسطو صار أكثر منه فى نسبتها لأفلاطون ؛ لأن أرسطو بهذا العمل ، وهو عمل الخلط والاختيار لم يبق ملحدا ، بل أصبح يبدو صوفيا زاهدا . وهو الآن بعد هذا التغيير يستوى أذن مع أفلاطون فى القرب من الدين ، ثم يمتاز بعد ذلك بشهرته فى الحكمة الاغريقية التى جاءت عن طريق منطقته : فمنطقته فى دقته ، وفى درجة اليقين ، كان يبلغ فى نظر رجال العصر الهليني الرومانى ، ورجال القرون الوسطى ، مبلغ الرياضة فى التحديد واليقين .

وقد لا يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية عن قصد ، بل عن خطأ وقع عند الترجمة والنقل : فأسلوب التأليف عند الفلاسفة القدامى وبالأخص عند أفلاطون كانت تغلب عليه المحاوره . فالمؤلف كان يفترض سائلا - قد يكون اسم تلميذ له - ثم يفترض نفسه مجيبا . فالكتاب الفلسفى اذا كان قائما على فكرة فلسفية ، فالبارز فيها هو الشخص الذى يدور معه الحوار .

والفلسفة الاغريقية لم تبق باللغة اليونانية كما كانت ، بل نقلت فى ازمئة مختلفة الى غير لغة اخرى . والمشتغلون بها ، بعد الاغريق ، لم يكونوا دائما من الفاهمين لها ، أو الواقفين على الأسلوب القديم فى التأليف فيها . ولهذا يجوز أن يخلط الناقل بين صاحب الفكرة وهو المؤلف ، وبين

الشخص الذى دار معه الحوار فى الفكرة ، فينسبها الى الثانى دون الأول -
فاذا كانت الفكرة لأفلاطون مثلا ولكنها دارت على لسان سقراط ، فالناقل قد
يشتبّه عليه الأمر فينسبها الى سقراط دون أفلاطون .

ولكنه مهما يكن أمر هذا النوع من ستره وجه الصواب ، فانه أخف فى
ريك العقلية الانسانية من النوع السابق ، وأقل فى تشويشها وحيوتها ، عند
ارادة النقد والتمييز .

والآن ، بعد أن أصبح المسلمون أمام التراث الاغريقى وجها لوجه ، اذ
أصبح بلغتهم العربية ، وبالطابع الذى وصفناه ... ما موقف العقلية
الاسلامية منه ؟

اوقفت منه موقف القبول ، أم الرفض ؟ أم موقف النقد والاختيار ؟

ويبقى الكتاب يتكفل بتفصيل ذلك ...

والكتاب الثانى منه يشرح موقف حكماء الاسلام من فلسفة الاغريق .
والكتاب الثالث يعرض لاتجاهات الكلاميين والمتصوفة نحوه .

الكتاب الثاني

العقلية الإسلامية والفلسفة الإغريقية

- موقف فلاسفة المسلمين في المشرق من التراث العقلي الإغريقي فيما بعد.
 - الطبيعة
- « الوجود » وذهاب القدامى .
- « الوجود » وأراء فلاسفة المسلمين .
- « واجب الوجود » والثر تطبيقه على الله في الإسلام .

العقلية الإسلامية والفلسفة الإفريقية

تمهيد :

أصبح المسلمون الآن - بعد نقل الفلسفة الإفريقية الى اللغة العربية - أمام ثقافة فلسفية اجنبية ، فيها آراء لتفكير آخر غير التفكير العربي ، ولآرائها عوامل طبيعتها بطابع خاص قد لا تتوفر في البيئة العربية حتى يكون هناك قرب شديد بين طابقي التفكيرين .

هل وقف العقل الاسلامي - الذي يواجهها الآن مباشرة - منها موقف القبول فحرص عليها وأزرها ؟

أم وقف منها موقف المختبر الفاحص ، فقبل بعض آرائها ، ورد البعض الآخر منها ؟

وقد ينكر في ترديد السؤال مع هذين الوجهين ، وجه آخر ثالث ، وهو :
أو رفض العقل الاسلامي كل آرائها ؟

وبذلك تكون كل الفروض الممكنة عقلا قد تضمنها السؤال ولكن واقع الأمر - وليس الامكان العقلي - هو الذي جعلناه العامل في صياغة السؤال . ان الواقع ان موقف المعارضة والرفض للآراء الإفريقية جملة نشأ متأخرا ، بعد مضي مدة ، استقبلت فيها فلسفة الإفريق الالهية والاخلاقية من المسلمين استقبال الجديد الفاتن ، لأن نقل الفلسفة في هذه النواحي الثلاث وقع في عصر المأمون في أوائل القرن الثالث الهجري . وإذا اعتبرت معارضة أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (١) لرأي المعتزلة في الصفات

(١) المتوفى سنة ٣٢٠ هـ .

وينسب اليه اتجاه خاص في علم الكلام يعرف بالمذهب الأشعري . وهذا المذهب قائم على محاولة ايجاد طريق في العقيدة يجمع بين مذهب السلف من التوقف عند حد النص ومذهب أهل العقل من علماء الكلام ، وهم رجال الاعتزال أو رجال التأويل .

ولم يزل هذا الاتجاه نفسه سار ، قيل الأشعري ، عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبو العباس القلانسي ، والجارث بن أسد الحامصي . وفي ذلك يقول صاحب الملل والنحل (ج ١ ص ٢٧) :
« انتهى أمر السلف الى عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبي العباس القلانسي . والجارث

معارضة غير مباشرة للفلسفة الاغريقية ، يكون هناك قرن من الزمن تقريبا

ابن اسد المحاسبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا انهم باشروا علم الكلام ، وايدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين اصولية . وصنف بعضهم ودرس بعض ، حتى جرى بين ابي الحسن الأشعري وبين استاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والاصح ، فتخاصما وانحاز الأشعري الى هذه الطائفة فايد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية الى الأشعرية .

والعمل الاصيل لأبي الحسن الأشعري في المدرسة الاشعرية قيامه بالرد على المعتزلة في نفيهم صفات المعاني ، بناء على مخالفتهم في التنزيه ، كما انه انكر التشبيه الذي آل اليه امر جماعة من السلف .

ومن بعد الأشعري في بناء مدرسته واتجاهه كان القاضي أبو بكر الباقلائي . وينسب اليه وضع المقدمات العقلية (الفلسفية) ، كالجوهر الفرد في تأليف علم الكلام الأشعري .

ومن بعده كان امام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني النيسابوري الملقب ضياء الدين (ولد سنة ٤٢٠ هـ وتوفي سنة ٤٧٨ هـ) . درس في المدرسة النظامية بنيسابور علوم التوحيد والفقه والمنطق ثلاثين سنة ، وله كتاب « نهاية المطوب » ، مخطوط بدار الكتب المصرية . وهو صاحب كتاب « الشامل » وتلخيصه « كتاب الارشاد » . وينسب اليه - زيادة عن سلفه - استخدام المنطق الاغريقي في تأليف علم الكلام الأشعري .

ومن بعد امام الحرمين كان تلميذه الغزالي ، حجة الاسلام (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) وينسب اليه في بناء المدرسة الأشعرية انه في التأليف على طريقتها أدخل الفلاسفة للرد عليهم ، بعد ان كان الرد قبله من ائمة هذه المدرسة قاصرا على المعتزلة وحدهم .

والامام ابن الخطيب تابع الغزالي في نهجه في الرد على الفلاسفة والمعتزلة في التأليف على النمط الأشعري .

والبيضاوي صاحب « الطوالع » زاد من خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة . وعلما الأعاجم : كسعد الدين التفتازاني والايجي ، تابعا البيضاوي في التأليف . والمستشرق المجري « جولديزير » في كتابه : « تطور العقيدة الاسلامية » يرى : ان مذهب الأشاعرة في العقيدة ، كمدرسة لها منهاج وغاية معينة ، ابتدا مع نشأة مدارس نظام الملك في بغداد ، ونيسابور ، واصفهان ، في القرن الخامس الهجري . كما يرى ان امام الحرمين وقد كان بالمدرسة النظامية بنيسابور ، والغزالي وقد كان بالمدرسة النظامية ببغداد ، هما دعامة المذهب الأشعري في تكوين المدرسة الأشعرية .

وينكر بعد ذلك ، مؤرخا لهذه المدرسة ، ان الأشاعرة يدعون ان مذهبهم وسط بين مذهب العقلين وهو مذهب الاعتزال ، ومذهب أهل النص وهو مذهب أحمد بن حنبل . ويقول : اذا اعتبر الأشعري رجلا وساطة ، فلا تعم وساطته في مسائل القرنين الثاني والثالث الهجريين . نعم له حلول في مسألتي « الاختيار » و « القرآن » ، ولكن الظاهرة الأساسية لوقفه التي تتضح أكثر فيما يتعلق بنظرة الشعب والجمهور ، تبدو في تحديده تصور الله ، وفي علاقة هذا التصور بمذهب التجسيم . فهو ينسب الى الله وجهها ، وينسب اليه يدا ، لان ذلك ورد في القرآن أو السنة . ولكنه يتفادى سداجة التجسيم بقوله فيها : « بلا كيف » ، وهذا يعينه مذهب أهل

مضى قبل أن يقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية موقف
الرفض والمناوأة . على أن بعض المؤرخين لاتجاهات العقل الاسلامى يرى أن
موقف المعارضة الجدية للفلسفة الاغريقية ابتداء فى النصف الثانى من القرن

النصر ، ولم يكن مذهباً وسطاً بين المعتزلة ومذهب أحمد بن حنبل ، بل هو خضوع معتزلى
سابق لامام النص المتشدد (أحمد بن حنبل) .

أما دور الوساطة كما يحكى « جولدزيهر » مستمرا فى تاريخه للأشعرى – الذى أصبح
جزءاً من تاريخ العقيدة الاسلامية ، فمثلته مدرسته التى تنسب اليه دونه هو – (دون الأشعرى
نفسه) .

والاشاعرة – كما يقول « جولدزيهر » فى موضع آخر – يرفضون كل شروح الفلاسفة لله :
فليس الله هو المبدأ غير المتحرك ، لكل حركة ، وليس هو عقلاً محضاً ، وليس تأثيره فحسب فى
القوانين والمبادئ العامة ، وليس علمه علماً كلياً ، وليس علة ، بل خالقاً . لأن هذه الشروح
تشعر على الأقل بمخالفة المنقول (من الكتاب والسنة) .

وفى الوقت الذى يرفضون فيه القسم الالهى من الفلسفة ، يستخدمون فكرة « النزة »
أو « الجوهر الفرد » من الفلسفة الطبيعية ، لأنها تؤدى الى تأييد الخلق . ولكنهم يرفضون
منها – من الفلسفة الطبيعية – قانون العلية وعدم التبدل فى القوانين الطبيعية ، لأنهم يريدون
بهذا الرفض ايجاد موضع للمعجزة، وموضع لارادة الله . يستبدلون قانون العلية بما يسمونه مجرى
العادة ، أو مجريات العادات . وهم فى هذا تلاميذ Sexus Garnaed Empirikus .
ولا يعترفون فى مقاييس الحقيقة والقيم الاخلاقية بالعقل والتجارب . بل العادة عندهم هو
الشرع .

والباقلاى والغزالى فى مقدمة الاشاعرة الذين يتكرون قانون العلية ، وينكرون تبعاً
حدوث شيء فى الوجود لقانون لا يتغير وضرورة لا تتخلف . والسابق عندهم فى الوجود ليس
علة اللاحق . وقانون العلية أو التطابق فى نظرهما هو اجراء للعادة فحسب .

والغزالى يعبر عنه بحكم العادة المطردة كما يعبر بذلك علماء الحقيقة ، أو بحكم ضرورة
المجيلة كما تعبر المعتزلة ، أو يسميها قاعدة مجرى العادات . واستمرار العادة فى ملاحظة
التأخر للمتقدم ، هو دائماً فى نظره خلق جديد . وكل شيء يبدو انه اثر عن غيره هو بفعل الله ،
وليس ضرورة من الضرورات . فانفصال النفس عن البدن مثلاً لا يلزم عنه الموت بالضرورة ،
بل هو عادة فحسب يجوز أن تتخلف .

والمدرسة الأشعرية وان ائكرت قانون العلية والتطابق وحولته الى عادة فحسب ، فانكارها
بعد ذلك « للصدفة » : ليس لأنها تؤمن حينئذ بقانون العلية ، بل لأنها تعتقد بأن وراء حدوث
أى شيء قصد لحدوثه ، والصدفة تشعر بعدم القصد . فهى تنكر « العلية » و « الصدفة » ،
معاً لأن الأولى تعارض عقيدة المعجزة كما أنها تؤدى الى تسمية الله علة للكون وهم يتحرجون
عن ذلك ويسمونه فاعلاً ، ولأن فى القول بالصدفة نفياً للقصد فى حدوث الاشياء .

والعقيدة (الاسلامية) الواردة هى الذن سبب هذا الانتكار بجزئيه . سواء للعلية أم
للصدفة .

الخامس الهجرى ، يوم أن قام الغزالي فى كتابه « التهاافت » يناوئ الفلاسفة والفلاسفة ، ائى بعد ماضى قرنين ونصف تقريبا على قبول المسلمين للتراث العقلى الاغريقى .

وسواء اكان القرن الرابع ، او الخامس الهجرى ، هو المسرح الزمنى لمعارضة الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية ، فالعقل الاسلامى اتخذ منها بعد نقلها - منذ اوائل القرن الثالث الهجرى - عدة مواقف :

• كان اولها قبوله لها .

• ثم بعد فترة من الزمن ابتداء يعارضها لعوامل دينية .

• ثم اخذ على التوالى للعوامل الأخيرة نفسها يشدد فى معارضتها .

وفى موقف القبول منها ، اول الأمر ، اختلف القابلون لها : ما بين مبالغ فى هذا القبول بالحرص عليها والاسترسال فى تأييدها ، وما بين محتاط فى الأخذ عنها والتأثير بها . والقابلون لها جميعا ، من مبالغ أو محتاط ، كانوا من أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام ، وهم رجال الاعتزال . فقط عرف الفريق المبالغ منهم فى قبولها باسم « الفلاسفة » ، بينما بقى اسم « الاعتزال » عنوانا على هؤلاء المحتاطين فى الأخذ عنها من أصحاب النزعة العقلية (١) .

(١) ومعنى الاحتياط فى الأخذ عن الفلسفة : قبول بعض آرائها ورفض البعض الآخر منها . وهكذا ينقل عن بعض الرجال البارزين من أصحاب الاعتزال : امثال الجبائى ، والجاحظ ، والنظام ، انهم كما تأثروا ببعض آراء الاغريق رفضوا بعضا آخر منها . وعندما نحدد موقف المدرسة الاعتزالية من الفلسفة الاغريقية ، وهو الموضوع التالى فى المعالجة لموقف الفلاسفة هنا ، نفصل الآراء التى قبلت منهم والأخرى التى عارضوها . والآن نذكر فقط ما يؤيد تلك الظاهرة التى ربما تكون موضع شك فى نسبتها الى رجال الاعتزال ، وهى ناحية الرفض لبعض الآراء الاغريقية .

فالقلى ينقل أن ابا هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، الجبائى : من معتزلة البصرة ألف كتابا سماه « المتصفح » ابطال فيه مبادئ ارسطو .

والجاحظ : يعترض كثيرا فى كتابه « الحيوان » لنقد آراء ارسطو .

وابن المرتضى : صاحب كتاب « المنية والامل » ، ينكر أن النظام كثيرا ما عارض آراء ارسطو .

وهذا الذى ينقل ويروى عن امثال هؤلاء من أصحاب الاعتزال من رفضهم الآراء

والى أن بدت معارضة العقل الاسلامى لكراء الاغريقية الالهية ، نطلق على الحقبة السابقة لهذه المعارضة ، اسم : الفترة الاولى من فترات موقف المسلمين من الفلسفة الاغريقية ، أو نسميها فترة القبول . وفى هذه الفترة ظهر الكندى والفارابى واخوان الصفاء وابن سينا وامثالهم ممن يعرفون باسم الفلاسفة ، كما وجد فيها ابو الهذيل العلاف (١) والنظام (٢) والجاحظ (٣) ومعمر (٤) وابو هاشم الجبائى (٥) من ارباب الاعتزال فى الكلام .

أسباب قبول المسلمين للفلسفة الاغريقية :

ولكن اهو الميل العقلى وحده لدى بعض المسلمين الذين اشتغلوا بالدفاع عن العقيدة ، كان السبب فى قبول هذا البعض لكراء الاغريقية الالهية (٦) ، لأنها وليدة العقل الانسانى ؟

أم هناك شيء آخر وراء هذا الميل دفعهم الى قبولها ؟ إذ الرغبة العقلية لدى انسان ما تساعد فحسب على تناوله عملا عقليا وعلى النظر فيه ، وعدم

الارسطية ، معناه - كما سبق - أنهم لم يرفضوا الاراء الاغريقية جملة ، إذ رفضهم لآراء ارسطوطاليس معناه رفض آراء افلاطون مثلا .

و « هورفيتس Horvitz » ، الاثنى فى كتابه « تأثير الفلسفة الاغريقية فى تطور علم الكلام »

(Ueber der Einfluse der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam).

يبين تأثير الانكار الاغريقية فى آراء المعتزلة فينكر : صلة الآراء الرواقية بآراء النظام ، وآراء الافلاطونية بآراء معمر بن عباد السلمى المتوفى سنة ٨٥٠ م . ويعلل لعدم قبول المعتزلة لآراء ارسطو بقوله : أما ارسطو فقد هيل بينهم وبين الناثر به قوله بقم العالم ، وایمانه بقانون الحلية وعدم تخلفه .

(١) توفى سنة ٢٢٥ هـ فى خلافة المتوكل .

(٢) توفى سنة ١٢١ او ٢٢١ هـ .

(٣) توفى سنة ٢٥٥ هـ .

(٤) توفى اواخر القرن الثالث .

(٥) توفى سنة ٣٢١ هـ .

(٦) ناقص الحديث على الآراء الالهية للاغريق متحمدين ذلك ، لانها هى التى كانت مثار الخلاف بين المسلمين فى موقفهم من الفلسفة أولا ، ولانها ثانيا هى التى تتصل ببحثنا فيما اردنا أن نعالجه فى هذا الكتاب وهو : « الجانب الالهى من التلكيد الاسلامى » .

طرحه بادية ذى بدء ، ولكنها قد لا تكفى وحدها فى تحليل قبوله لهذا العمل العقلى والحرص عليه أو التأثير به . فوجود هذه الرغبة العقلية سبب مهيب فقط للقبول . وقبول المسلمين نفسه للكراء الاغريقية حينئذ ، ليس لأن من قبلها منهم كان ذا ميل عقلى فحسب ، بل لأسباب أخرى مع ذلك ، أهمها :

الدقة التى كان عليها المنطق الأرسطى وغيره من العلوم الرياضية ، وأثر هذه الدقة فى نفوس المسلمين العرب التى لم تألف قبل ترجمتها الا أسلوب الاقتناع ، ولم تتعود الا سعة الخيال ومرونته ، وتموجه فى التصوير . هذه الدقة التى عرفها المسلمون منذ ترجمة المنطق والرياضيات فى عهد المنصور وازداد وقعها فى نفوسهم منذ هذا التاريخ حتى ترجمة الناحية الالهية فى عهد المأمون ، ارتبطت فى أذهانهم بعصمة الفكر الاغريقى ، وحملتهم فوق ذلك على أن يتجاوزوا بهذه العصمة المنطق الأرسطى والرياضيات الى الحكمة الاغريقية كلها . فلما ترجمت الناحية الالهية - فى أوائل القرن الثالث الهجرى فى عهد المأمون - لم يتطرق الى اذهانهم أول الأمر شك فى دقتها ، وبالتالي شك فى عصمتها فاقبلوا عليها أمنين خطاها ، أو ظانين أنها بعيدة عن الخطأ (١) . وتناولوها على أنها شيء يجب الحرص عليه ، والدفاع عنه . وفى هذا يقول الغزالى (٢) : « ٠٠٠ وقد تولدت عنها - أى العلوم الرياضية - اقتتان : احدهما أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ، ومن ظهور براهينها . فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة . ويحسب أن جميع علومهم فى الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم ٠٠٠ » .

وبجانب دقة المنطق الأرسطى والعلوم الرياضية ، هذه الدقة التى كانت أشبه باغراء للعقل الاسلامى على الاقدام على قبوله للناحية الالهية والانسانية من الفلسفة الاغريقية ، وتناول ما فيها من آراء بالشرح والتوضيح ، كان لصورة هذه الناحية الفلسفية التى وردت عليها دخل فى قبولها كذلك . وهى فى جانب المعبود صورة الاعتراف بالله واحد خالق ، وفى سلوك الانسان صورة

(١) يحكى الفارابى فى كتابه « الجمع بين الحكيمين » (ص ٢٢ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧) عن كتاب الريوية المنسوب لأرسطو : وقد نجد أن أرسطو فى كتابه الريوية المعروف بـ « اثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة فى عالم الريوية ٠٠٠ فاما أن يظن بأرسطو مع براعته وحده يقظته وجلالة هذه المعانى عنده ، اعنى الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوى فبعيد ومستلكر ٠٠٠

(٢) فى كتابه : « المتخذ من الضلال » ، من ١٢ - ١٢ ، طبع مطبعة الجمالية بمصر سنة ١٩٢٩ .

الزهد والتصوف وصورة الافناء كوسيلة لتقريب الانسان من الله . اذ ان فلسفة الاغريق (١) لم تقف عند حد معالجة العقل الاغريقى لها ، وأن فلسفة افلاطون وارسطو على الأخص لم تبق كما تركها هذان الفيلسوفان ، بل تناولت هذا التراث العقلى منذ وفاة ارسطو كآخر فيلسوف اغريقى عقليات أخرى مختلفة قبل أن يصل الى المسلمين : تناولته عقلية الرومان فى روما ، وعقلية المصريين فى الاسكندرية ، وعقلية الفينيقيين والساميين فى مدارس الشرق الأدنى . ومن غير شك كان لثقافات هذه العقليات المختلفة اثر فى تعديل التراث الاغريقى أو فى تصويره بصورة ليست كلها للاغريق ، اذ من بين ثقافات هذه العقليات التى تناولته ثقافة العقليات الشرقية وهى دينية وسماوية الى حد كبير ، فأضفت عليه ثوب الدين السماوى بجانب ثوب الزهد الصوفى الشرقى .

ومع هذين العاملين السابقين كان أيضا من عوامل اغراء المسلمين على قبول الفكر الاغريقى فى الهياته وانسانياته المزج برسائل دينية موسوية أو مسيحية عليها صبغة الفلسفة الاغريقية بين المؤلفات الفلسفية الاغريقية ، ونقلها بعد ذلك منسوبة الى فلاسفة الاغريق . (٢) .

وإذا كانت هذه هى أسباب قبول العقل الاسلامى للفلسفة الاغريقية الالهية على العموم ، فمرجع الفرق بين احتياط المعتزلة فى قبولها ومبالغة من يسمون بالفلاسفة فى الحرص عليها ، على ما يبدو ، الى عكوف هؤلاء على كتب الفلسفة المنقولة ، وبقاء أولئك فى حدود مهمتهم الأولى ، وهى الدفاع عن العقيدة (٣) .

(١) كما عرف من قبل فى الجزء الاول لهذا الكتاب .

(٢) على نحو ما هو مبسوط فى بحث « الترجمة » فى الجزء الاول من هذا الكتاب .

(٣) يقول « جولدزهر ، مؤرخا للمعتزلة :

« هم أول علماء الكلام ، ومقصدهم الدينى مناواة التصوير الحسى للعقيدة ، كما كان متبعاً من قبلهم وكما نقل عن أهل السنة ، (ويقول الشهرستانى ج ١ ص ٩٦ من كتاب الملل والنحل : وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر ، فوقعوا فى التضييق) .

وتكون من هذه المناواة بداية المدرسة الاعتزالية ، واتسع التضاد بينها وبين مذهب أهل السنة باستخدام المذهب العقلى فى التاويل والشرح . وبواسطة المعتزلة دخل مقياس ثالث للمعرفة - لدى المسلمين - وهو العقل ، بجانب التجارب الحسية والعلم النقلى ، وهم يؤثرون العقل على الشرع فى مقياس الحقيقة وتعريف القيم الاخلاقية .

وهم من اصحاب المذهب العقلى قطعاً ، ولكنهم ليسوا من اتباع « حرية الفكر » : لانهم

في عهد خلفائهم الثلاثة استخدموا في بغداد وغيرها وسائل الارهاب والاعتقال لحمل اكبر
فرقة معادية لهم في ذلك الوقت ، وهي فرقة الفقهاء ، على ان تترك لهم الجو حرا .

- ولاعلانهم ان « دار الحرب » هي التي يسكنها من لا يعتقد بحقيقتهم ، وقولهم بانهم
على الامام ان يحاربهم كما يحارب الكفار والمشركين .

- ولان ابا هاشم (لعنه هشام بن عمر القوطي) - من رجالهم - يعلن ان من خالف رايه
في الصفات ولم يقدّر يستحل دمه وماله ، لانه كافر (الشهرستاني) .

ومعمر بن عباد يحكم على من لا يرى رايه في الصفات ولم يالاختيار بعدم الايمان .

وابو موسى الرضائي يعلن ان ثلاثة فحسب من اتباعه سيدخلون جنة المؤمنين حقا .

- ولان من الاقوال الثابتة في علم الكلام عندهم : من لم يكن معتزليا لا يسمى مؤمنا ،
لان من لم يعرف الله عن طريق المجدد العقلي *Spekulation* لم يكن مؤمنا . والعوام
عندهم - تبعا لهذا - لا يدخلون في عداد المسلمين ، اذ بدون عمل العقل لا ايمان . ولهذا
انكر بعض فقهاءهم ان يقتدى في الصلاة بمن لا يستخدم العقل في معرفة الله ، لانه حينئذ
كالانتداء بمن لا دين له ، وهو الزنديق .

- ولان القاضي احمد بن ابي دؤاد في سنة ٢٢٤ هـ (٨٤٨ م) ، وضغ لوظيفه
قاعدة لك المعتزلين ، وهي اختيار عقائدهم ، فمن قال يخلق القرآن وان الله في اليوم الاخر
لا يرى بالابصار ترك ، ومن لم يعترف بهذه العقيدة بقي في الاحتقال (رواية المسعودي) .

واحد الموظفين ، وهو مسلم الجرمي ، ابي تنفيذ ما وضعه القاضي من نظام ، فتعرض
بسبب هذه المخالفة لكثير من الوان الدل .

واته وان كان عادة للتفكير اليوناني ولعمل المفكرين الفلسفي من اليونانيين دخل في
توسيع علم الكلام ، الا انهم احتفظوا ببعض نطق احتكت فيها مسائلهم الدينية بالوسائل
الفلسفية .

و « جولدزيهر » ينكر - في نهاية بحثه هذا - ان بعض الناس يتهم المعتزلة بانهم تحت
راية علم الكلام ائحلوا تعاليم فلسفية ، ولكنه يرى ان هذا الاتهام هو تعبير عن النقص في
الوحدة والانسجام عند رجال المعتزلة في افكارهم ، هذا النقص الذي تعبر عنه تعاليمهم
المتضعبة ، والمتناقضة احيانا .

تعليق :

في هذه النقطة الاخيرة التي يلاحظها « جولدزيهر » يرى غير رايه فيها هورفيتس
Horvitz في كتابه السابق ، حيث يثبت تاثر المعتزلة بالفلسفة الاغريقية كما تقدم .

و « جولدزيهر » ، في عرضه لامر المعتزلة ، وحكمه عليهم بانهم ليسوا من اتباع حرية
الفكر بناء عن الامثلة التي اوردتها ، يبدو انه متأثر بالامصادر الكلامية الاخرى غير مصادر

وستتخذ من شرح موقف هؤلاء الذين تميزوا من أصحاب النزعة العقلية
فى الاسلام وعرفوا باسم الفلاسفة موضوع حديثنا الآن على أن نتبعه بالكلام
عن موقف المعتزلة . حتى اذا انتهينا من موقف هؤلاء الأخيرين تركنا الفترة
الأولى من فترات موقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية ، وهى فترة
قبولها ، الى الفترة الثانية من فتراته وهى فترة معارضتها .

وفى هذه الفترة الأخيرة ، وهى فترة المعارضة . يكون الحديث عن رجال
الأشاعرة المؤسسين ، أو المساهمين فى تطور المدرسة الأشعرية ، كمعارضين
للتراث الاغريقى فى ناحيته : الالهية ، والانسانية ، ورجال التصوف المناوئين
للاتجاهين الفلسفى والكلامى .

المعتزلة نفسها . والذى يقرأ كتاب « الانتصار » للخياط مثلا ، وهو من رجال الاعتزال ، يجد
تقليبا لنسبة كثير من الأمثلة - التى ضربها « جولدنير » ، نقلا عن الشهرستانى - لرجال
الاعتزال :

وفى ص ٨٦ من كتاب الخياط يكذب ما يحكى عن المعتزلة : من أن « العوام عندهم
لا يدخلون فى عداد المسلمين » ، وفى ص ٨٨ من الكتاب نفسه يكذب أيضا ما يحكى عنهم من
أن « دار الحرب هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم » . فالحكم على رجال المعتزلة تبعلا
لمثل هذه الأخبار ، يجب أن يراعى الاحتياط فى قبوله أو رفضه .

(المؤلف)

موقف الفلاسفة

التوفيق بين الدين والفلسفة

بجانب التوفيق بين الدين والفلسفة الذى يعبر عن قبول الفلاسفة
الاسلاميين للفلسفة الاغريقية وحرصهم عليها ، كانت هناك مظاهر أخرى تعبر
عن هذا القبول لها والحرص عليها كذلك

كان هناك الشرح والتوضيح لمشاكلها ، وكان هناك الجمع بين آرائها
بعضها مع بعض ان بدا تضارب فيما بينها ، لأن فلاسفة المسلمين فوق اعتقادهم
بعصمة الفلسفة الاغريقية ، كانوا يعتقدون أيضا بأنها تعبر عن حقيقة واحدة ،
وان الاختلاف ان وقع فيها لا يتجاوز الخلاف فى التعبير عن هذه الحقيقة
الواحدة . وكتاب الفارابى المسمى بـ « الجمع بين رأى الحكيمين » افلاطون
وارسطو ، من الأمثلة البارزة لمحاولة الجمع ورفع التضارب بين الآراء
الاغريقية بعضها مع بعض من جانب فلاسفة المسلمين .

وفى مقدمة هذا الكتاب يقول الفارابى : « أما بعد . . فانى لما رأيت أكثر
أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أن بين
الحكيم المقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب
منه ، وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها ،
وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت فى مقالتي هذه أن أشرح
فى الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق
بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما .
وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يقصد
ببائنه ، وأتبع ما يراد شرحه وإيضاحه . إذ الفلسفة حدتها وماهيتها أنها العلم
بالموجودات ، بما هى موجودة » (١) .

(١) صفحة ١ ، طبع مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٥ هـ .

١ على أن التوفيق بين الآراء الاغريقية من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان كان يعتبر مظهرا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو في الواقع اهم مظهر لهذا القبول . اذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينسب عن تمسكهم بالفلسفة تمسكا لا يقل عن تمسكهم بالاسلام ، وعن وضعهم لها في صفة ومنزلته . ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص ، لضحوا بالرأى الذى يتعارض فيها مع مبادئ مبادئ الاسلام ، ولم يلجأوا الى الحد من هوة المعارضة ، او الى محاولة ازالتها .

ولكن بعض المستشرقين ، كـ « جولدزيهر » ، يرى أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة ، لا ينم عن قبولهم النفس للفلسفة الاغريقية ، ولا عن رجاحة العقل الاغريقى لديهم ، او اقتناعهم بعصمة الحكمة الاغريقية . بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين ، وعن محاولتهم تجنب سخط الرأى العام الاسلامى على الفلسفة . الفلاسفة .

ولعله يشير الى عمل المتوكل من كبته حركة رجال العقل فى الاسلام . وتضييقه على المعتزلة والفلاسفة ، وعلى النقلة والمترجمين للفلسفة ، بعد تشجيع المأمون لهم جميعا على ذلك ، والى أن هذه الحركة منه - المتوكل - كانت تلبية لرغبة أهل الحديث والنص . ولعله يشير ايضا الى أن استمرار هذا الكبت من الخلفاء بعد المتوكل كان تلبية لرغبة الجمهور النافر الناقد على الفلسفة ، وأن قيام الحسن الاشعري لناواة المعتزلة ، ثم قيام الغزالي من بعده لناواة هؤلاء ايضا ومناوأة الفلاسفة معهم ، كان صدق عن طريق مباشر أو غير مباشر ، لهتاف الجماهير ضد العقلين ، والمذاهب العقلية فى الجماعة الاسلامية .

٢ ولكن ، ليس الأقرب لتجنب سخط الجماهير ، واستجلاب عطفهم ، هو الامتناع عن الاشتغال بالفلسفة ، او مناوأتها دون التقريب بينها وبين الدين ؟ لأن التقريب - وهو عمل عقلى دقيق - لا يخدع الجماهير ، اذ أنهم لا يستطيعون ادراكه ، حتى يكون ستارا للفلاسفة من غضبهم ووقاية لهم من اصرارهم .

ان المسلمين ، منذ القرن الثالث الهجرى ، كانت نصرتهم للدين ، وكان تمسحهم فيه . بمقدار ما يتصل بمنافعهم من الحياة . والفلسفة الاغريقية لم تبد للمسلمين ، أول الأمر ، متنافرة مع الدين حتى يكون الاقدام عليها خطرا ، بل بالعكس بُدت لهم على أنها ضرورة لازمة لسلامة الدين نفسه .

— فهذا الفارابي يقول (١) : « ولولا ما انقذ الله اهل العقول والأذهان ، جهتين الحكيمين : افلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما فمن وضحا أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة ، وأنه ايجاد الشيء لا عن شيء وأن كل ما يتكون من شيء ما ، فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء فعالمه الى غير شيء ٠٠٠ فما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبها مملوءة منها ، وخصوصا ما لهما في الريبوية وفي مبادئ الطبيعة — لكان الناس في حيرة وليس ٠٠٠ » .

وهذا ابن سينا يقول (٢) : « ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرياب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة » .

فالفلسفة الاغريقية ، في نظر الفارابي ، طريق لرشاد الناس وهدايتهم الى الحق ، وفي نظر ابن سينا متأخية مع الدين ومؤدية الى ما يؤدي اليه .
وهي في رأي السجستاني (٣) متممة للدين ، اذ يقول في معرض الحديث : « ٠٠٠ يابنى ! لا تعجب من هذا ! فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس في العاجلة ، وخلصها في الآجلة . والقول وان اشقبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بين والمطلوب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة اليمانية ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وكنت حدثتني عن شيخكم الحضرمي النصوفي أنه قال : « النقب كثيرة والعروس واحدة » .

لماذا يفرض في المسلمين — على نحو ما يرى « جولدزيهر » — أن باعث عملهم العقلي أمر خارج عنهم ، دفعوا اليه عن طريقه ؟

ولماذا لا يفرض فيهم الايحاء الذاتي ، والافتناع الداخلي ؟

(١) في كتابه : « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، (ص ٢٩ ، ٣٠ ، طبع مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٥ هـ) .

(٢) فيما له من رسائل « في الحكمة والطبيعات » ، (ص ٢ ، طبع هندية بمصر ، سنة ١٩٠٨ م) .

(٣) هو ابو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي السجستاني . قيل انه توفي سنة ٢٨٠ هـ ، ومقالته هذه لكرها ابو حيان علي بن محمد العباسي التوحيدي في كتاب « القابسات » (ص ٢٩٠ اخراج السنديوي سنة ١٩٢٩ م ، وطبع المطبعة الرحمانية بمصر) .

صور التوفيق :

وسواء اكان منشأ توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة تلك الصورة الجذابة - من الوجة الدينية - التي صاحبت الآراء الاغريقية ، وانخدع بها الموقفون من المسلمين فمنحوها ثقتهم ، أم كان مبعثه شيء آخر غيرها ، فتوفيقهم كان له نمطان :

النمط الاول :

وهو النمط الاول القريب : ويذهب الى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التي من شأنها ان تكون مفصلة . فالفارابي في كتابه « فصوص الحكم » ، وابن سينا في « رسائله في الحكمة والطبيعيات » ، واخوان الصفاء في « رسائلهم » وفقوا بين الدين والفلسفة سالكين هذا النمط في توفيقهم ، اذ شرحوا الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية الاغريقية :

فاذ ذهبنا الى كتاب « فصوص الحكم » مثلا ، وجدنا الفارابي يشرح قوله تعالى : « هو الاول والآخر » (١) بشرح افلوطيني . فيذكر (٢) : « انه الاول ، من جهة انه منه ، ويصدر عنه كل موجود لغيره . وهو « اول » من جهة انه اول بالوجود لغاية قريه منه . . . هو « اول » . لأنه اذا اعتبر كل شيء كان فيه أولا اثره وثانيا قبوله لا بالزمان . هو « آخر » لأن الأشياء اذا لوحظت ونسبت اليه اسبابها ومبادئها . وقف عنده المنسوب ، فهو « آخر » لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب . فالغاية مثل السعادة في قولك : لم شربت الماء ؟ فتقول : لتغير المزاج . فيقال : ولم أردت أن يتغير المزاج ؟ فتقول : للصحة . فيقال : لم طلبت الصحة ؟ فتقول : للسعادة والخير . ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه ، لأن السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره . . . فهو المعشوق الاول ، فلذلك هو « آخر » كل غاية . « اول » في الفكرة ، « آخر » في الحصول هو . »

وترجيح نسبة هذا الشرح الفلسفي لأفلوطين ، أو لطريقة الافلاطونية الحديثة على العموم ، لما فيه من تعبيرات تشعر بمذهب « الانتخاب والاختيار » كالتعبير بـ « الوجود لغيره » الذي ينم عن رأي أرسطو ، بجانب التعبير بـ « ويصدر عنه » الذي يمثل رأي افلاطون .

(٢) صفحة ١٧٤ .

(١) الصيد : ٢ .

كما يفسر قوله تعالى : « والظاهر والباطن » على النحو الآتى (١) :
« لا وجود أكمل من وجوده ، فلا خفاء به من نقص الوجود ، فهو فى ذاته
ظاهر ولشدة ظهوره باطن ، وبه يظهر كل ظاهر ، كالشمس تظهر كل خفى
وتستبين لا عن خفاء » .

وفى موضع آخر يشرح هذه الجملة مرة أخرى بقوله (٢) : « هو باطن ،
لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك فخفى . وهو ظاهر من حيث أن
الأثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق - تتحقق - بها . . . » .

فقد اقتبس فى شرحه لهذه الآية الكريمة من فلسفة عصر « الانتصاب
والاختيار » أيضا ، وهى هنا فلسفة الأفلاطونية الحديثة ، لأن أسلوب الفلسفة
المشروح به يعتمد فى التعبير والتصوير على الشعر ، والشعر فى التعبير
والتصوير من مظاهر فلسفة أفلوطين على الخصوص . وبجانب هذا الأسلوب
الشعرى تبهر هذه الفلسفة المشروح بها عن وجود العالم عن الله بأنه « وجود
عن ذاته » ، وهذا التعبير لأرسطو . والجمع بين خصائص فيلسوفين فأكثر فى
نطاق واحد طابع هذا العصر المشار إليه .

كما يشرح الملائكة بانها : « صور علمية ، جواهرها علوم ابداعية ، قائمة
بذواتها ، تلحظ الامر الأعلى فينطبع فى هوياتها ما تلحظ ، وهى مطلقة . لكن
الروح القدسية تخاطبها فى اليقظة ، والروح البشرية تعاشرها فى النوم » (٣) .

فقد شرح الملائكة بما شرح به افلاطون مثله من انها حقائق مجردة قائمة
بذاتها . ومن انها كلية أو مطلقة ، ومن أن علمها ليس انتزاعا من هذا العالم
المحسوس . . .

وإذا انتقلنا الى ابن سينا رأيناه يقرأ قول الله تعالى : « الله نور السموات
والارض ، مقل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاج كانها
كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء
ولو لم يمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله
الأمثال للناس ، والله بكل شىء عليم » (٤) . ثم يشرحها بمزيج من فكرتى
افلاطون وأرسطو ، فيقول (٥) :

-
- (١) صفحة ١٧٠ من المصدر السابق .
(٢) صفحة ١٧٢ من المصدر السابق .
(٣) صفحة ١٤٦ من المصدر السابق . (٤) النور : ٣٥ .
(٥) صفحة ١٢٥ (فى الرسالة السادسة) من : « رسائله فى الحكمة والطبيعات » .

« (النور) اسم مشترك لعنيين ؛ ذاتي (حقيقي) ، ومستعار (مجازي) »
والذاتي : هو كمال المشف من حيث هو مشف ، كما ذكر أرسطاطاليس .
والمستعار على وجهين : أما الخير ، وأما السبب الموصل الى الخير . والمعنى
هنا هو القسم المستعار (المجازي) بجزائه ، أعني أن الله تعالى خير بذاته ،
وهو سبب لكل خير .

وقوله : « السموات والأرض » عبارة عن « الكل » ، وهو العالم :

وقوله : « مشكاة » فهو عبارة عن « العقل الهيلولائي » ، والنفس الناطقة .
لأن المشكاة مقاربية الجدران جيدة التهيو للامتضاء ، لأن كل ما يقارب
الجدران كان الانعكاس فيه اشد ، والضوء أكثر . وكما ان (العقل بالفعل)
مشبه بالنور ، كذلك قابله (العقل الهيلولائي) مشبه بمقابله - النور - وهو
المشف . وأفضل الأهوية هو المشكاة ، فالرموز بالمشكاة هو (العقل الهيلولائي)
الذي نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور .

والـ « مصباح » هو عبارة عن « العقل المستفاد » بالفعل ، لأن النور
كما هو : كمال للمشف - كما حد به الفلاسفة - ومخرج له من القوة الى
الفعل . ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيلولائي كنسبة المصباح الى
المشكاة .

وقوله « في زجاجة » : لما كان بين العقل الهيلولائي والمستفاد مرتبة أخرى
وموضع آخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح ، فهو الذي لا يصل في
العيان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو المرجة ، ويخرج من المسارج
الزجاجة لأنها من المشفات القوابل للاضاءة . ثم قال بعد ذلك « كأنها كوكب
درى » ليجعلها الزجاج الصافي المشف ، لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف .

و « يوجد من شجرة مباركة زيتونة » : يعنى به القوة الفكرية التي هي
موضوعة ومادة للأفعال العقلية ، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج .

« الا شرقية ولا غربية » : الشرق فى اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب
حيث يفقد فيه النور . ويستعار الشرق فى حيث يوجد فيه النور ، والغرب فى
حيث يفقد فيه النور . فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه . فالرمز بقوله
لا شرقية ولا غربية ما أقول : ان القوة الفكرية على الاطلاق ليست من القوى
المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الاطلاق ، فهذا معنى قوله « شجرة
لا شرقية » ، ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على
الاطلاق ، وهذا معنى قوله « ولا غربية » .

وقوله : « يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار » ، مدح القوة الفكرية ، ثم قال : « ولو لم تمسسه » يعنى بالمس « الاتصال » و « الافاضة » . وقوله : « نار » ، لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقى وآلاته وتوابعه ، بالآلاته وتوابعه ، مثل الحامل الذاتى الذى هو سبب له فى غيره بالحامل له فى العادة وهو النار ، وان لم تكن النار بذى لون فى الحقيقة فالعادة العامية انها مضيئة . فانظر كيف راعى الشرائط (شرائط التمثيل) . وايضا لما كانت النار محيطة بالأمهات مشبها بها المحيط على العالم ، لا احاطة سقافية ، بل احاطة تولية مجازية ، وهو العقل الكلى ، (١) .

(١) وكرد ابن سينا هذا المعنى فى آخر مؤلفاته ، وهو كتاب « الاشارات » ، بقوله : (ص ١٥٢ طبع الخشاب سنة ١٢٢٥ هـ) . اشارات :

« ومن قوامها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل ... »

فاولها قوة استعدادية لها نحو العقولات ، وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا ، وهى المشكاة .

وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول العقولات الاولى ، فيتهيأ بها لاكتساب الثرائى ، اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى ، او بالحس فهى زيت ايضا . وان كانت أقوى من تلك فيسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجية .

والشريفة البالغة منها قوة قسسية ، يكاد زيتها يضيء ، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال .

اما الكمال فانه يحصل لها العقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن ، وهو نور على نور . واما القوة فان يكون لها ان يحصل العقول المكتسب الفروع منه كالشاهد متى شاءت من غير انتقار الى اكتساب ، وهو الصباح . وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا ، وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل .

والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ، ومن الهيولانى الى الملكة فهو العقل الفعالم ، وهو النار .

ويقول نصير الدين محمد بن محمد الطوسى ، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٢ م ، فى التعليق على ذلك (ص ١٥٥) : « لما كانت الاشارة المترتبة فى التمثيل المورده فى التنزيل « لنور الله » ، وهو قوله عز وجل : « الله نور السموات والارض » ، مطابقة لهذه المراتب - مراتب العقل ، وقد قيل فى الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فقد فسر الشيخ - ابن سينا - تلك الاشارات بهذه المراتب . فكانت :

« المشكاة ، شبيهة بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة للنور لا على التساوى لاختلاف السطوح والثقب فيها .

و « الزجاجية » بالعقل بالملكة لانها شفافة فى نفسها قابلة للنور اتم قبول .

والشجرة « الزيتونة » بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

فاين سينيا فس :

« النور » بالخير : ليكون الله هو الخير ، كما جعل أفلاطون الخير أعلا
المثل عنده ، وكما جعله أفلوطين أول الموجودات فى سلسلة الوجود .

و « السموات والأرض » بـ « الكل » : وهو تعبير الفلاسفة عن العالم .

و « المشكاة » بالعقل الهولانى : كاستعداد للنطق والادراك ، وهو أحد
أقسام العقل عند أرسطو .

و « المصباح » بـ « العقل المستفاد » بالفعل بعد التحول من استعداد :
وهو القسم الثانى من أقسام العقل عنده - أرسطو - أيضا .

و « الزجاجة » بالواسطة : وهى العقل الفعال التى بين العقل الهولانى
والعقل المستفاد بالفعل . والعقل الفعال هو ثالث الأقسام التى فرضها أرسطو
للعقل على الإطلاق .

و « شجرة مباركة زيتونة » بالقوة الفكرية : التى هى مادة الأعمال
العقلية .

و « النار » بالعقل الكلى المدبر للعالم المشاهد : وهو النفس الكلية عند
أفلاطون ورجال مدرسة الأفلاطونية الحديثة .

وهكذا جعل ابن سينيا فى تعسف - رغبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة -
ما فى الآية الكريمة من كلمات رموزا لاصطلاحات فلسفية ، بعضها لأفلاطون
والبعض الآخر لأرسطو . وجعل محصل الآية بعد عناء : أن الله خير وسبب

==

و : الزيت ، بالحسنى لكونه أقرب الى ذلك من الزيتونة .
والذى « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار » بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل
ولو لم يكن شئ يخرجها من القوة الى الفعل .
و « نور على نور » بالعقل المستفاد فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور
أحر .

و « المصباح » بالعقل بالفعل لأنه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه .
و « النار » بالعقل الفعال لأن المصابيح تشتعل منها . . . »

الخير في العالم ، ومثل خيريته - أو هو صورته - في هذا العالم ، ذلك العقل
الانسانى الذى يتحول من استعداد للاندراك الى عقل مستفاد بالفعل بواسطة
العقل الفعال (١) .

وما أبعد هذا المعنى عن أن يكون مقنعا للناس بوضوح هداية الله في
السموات والأرض ، لا يحول دون وضوحها حائل ، شأنها شأن ذلك النور
الحسى الذى توافرت فيه عوامل الوضوح فى اشعاعه والصفاء فى ضيائه .

ويفسر سورة « الناس » على الوجه الآتى :

« من شر الوسواس الخناس » : القوة التى توقع الوسوسة هى القوة
المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيوانية ، ثم ان حركتها تكون

(١) وللمعرفة التعقيد الذى قد ينشأ عن تفسير النصوص الدينية بالفلسفة ، تنكر هنا
تفسيرا آخر للآية الكريمة ليس هو أوضح التفسير المتداولة فيها ، ولكنه على كل حال ،
ليس تفسير الدين بالفلسفة . يقول الامام الزمخشري « التوفى بخوارزم سنة ٥٢٨ هـ ، فى
كتابه « الكشاف » (ج ٢ ص ٩٤ ، ٩٥) فى تفسير هذه الآية :

« الله نور السموات والأرض » : أى الله نور السموات والأرض ، أو الله صاحب
الحق الواضح ، كالنور ، فى السموات والأرض ، أو صاحب الحق الواضح لاهل السموات
والأرض .

« كمشكاة » : أى كصفة مشكاة ، وهى الكرة فى الجدار غير النافذة .

« فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة » : أراد قديلا من زجاج ازهر .

« كأنها كوكب لرى » : شبه القنديل بأحد الدرارى من الكواكب وهى المشاهير
كالشترى والزهرة والمريخ .

« يوقد من شجرة » : يعنى رويت نبالته بزيتها .

« مباركة » : كثيرة المنافع .

« لا شرقية ولا غربية » : أى منبتها الشام ، وأجود انواع الزيتون ما كان بالشام
وقيل معنى ذلك : لا فى مضمى ولا مقبلة ، ولكنه الشمس والظل يتعاقبان عليها ، وذلك أجود
لحملها .

« يكاد زيتها يضىء » : أى من غير نار ، بمبالغة فى صفاته .

« نور على نور » : أى هذا الذى شبهت به الحق نور متضاعف ، قد تناصر فيه المشكاة ،
والزجاجة والمصباح والزيت ، حتى لم تبق مما يقوى اللور ويزيده اشراقا ويمده بإضاءة بقية ، .

ومعنى الآية الكريمة ، كما نقل عن على رضى الله عنه : « الله نور السموات والأرض » ،
أى نشر فيها الحق وبثه قاضاهم بتورده ، أو نور قلوب أهلها به . ولا شك انه معنى يتناسب
مع طبيعة المدين فى انه ميسر ادراكه للكثيرين - بخلاف المعنى الفلسفى الذى شرح به ابن سينا
هذه الآية الكريمة . ان ادراكه وقف على الخاصة .

بالعكس • فان النفس وجهتها الى المبادئ المفارقة ، والقوة المتخيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك التى تخنس أى تتحرك بالعكس ، وتجذب النفس فلذلك سميت خناسا •

« الذى يوسوس فى صدور الناس » : معناه ان الخناس ، وهو القوة المتخيلة ، انما يوسوس فى الصدور التى هى المحية الاولى للنفس ، لما قد ثبت ان المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب ، ويواسطته تثبت القوى فى سائر الأعضاء ، فتأثير الوسوسة اولا فى الصدور •

ثم قال عز وجل : « من الجنة والناس » (١) : الجن هو الاستتار ، والانس هو الاستثناس • فالأمور المستترة هى الحواس الباطنة ، والمستأنسة هى الحواس الظاهرة (٢) •

قفسر :

« الوسواس » : بقوة نفسية للانسان ، وهى القوة المتخيلة (٣) « والجنة والناس » بالحواس الظاهرة والباطنة أى بقوى انسانية أيضا •

وبهذا التفسير وفق بين الدين والفلسفة ، بأن حمل نصوص الدين فى المشرح ما تحكيه الفلسفة خاصا بالشر ومصدره • اذ الفلسفة فى القديم والقرون الوسطى تميل الى أن يكون الانسان ذاته مصدر تصرفاته الخيرة والشريرة : عقله مصدر النوع الاول ، وجسمه مصدر النوع الثانى • ويعبارة اخرى « معرفته » أساس الفضائل ، و « غرائزه » أو قواه الشهوية مصدر الرذائل •

وتستوى فلسفة افلاطون وأرسطو فى أن الانسان نفسه مصدر التصرفات كلها ، خيرا وشرها • والفرق بين فلسفتيهما فيما وراء ذلك فى النظرة الى الانسان : أهو مركب من جزئين سبق وجود أحدهما وجود الآخر ، أم هو وحدة واحدة ذات شعبتين • قال بالرأى الاول افلاطون ، وبالثانى أرسطو •

(١) الناس : ٤ - ٦ •

(٢) ص ٢٢ من جامع البدائع (فى رسالة المعولتين) •

(٣) بينما الشيء الذى يشرح به مصدر الشر عادة هو « الشيطان » ، وهو - فى أكثر شروحه - طبيعة خارجة عن الانسان •

واخوان الصفاء : يشرحون « الجنة والنار » بما يفهم منه ان الجنة هي عالم الأفلاك ، وأن النار هي عالم ما تحت فلك القمر ، وهو عالم الدنيا :

فى الرسالة الثالثة من رسائلهم - فى الصديث عن تجرد النفس واشتياقها الى عالم الأفلاك - يقولون : « ٠٠٠ » ، بل النفس اذا فارقت هذه الجنة ولم يعقها شيء من سوء أفعالها أو فساد آرائها وتراكم جهالاتها أو رداءة أخلاقها ، فهى هناك - فى عالم الفلك - طرفة عين بلا زمان ، لأن كونها حيث همتها ومحبوبها ، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه . فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ، ومعشوقها هذه المسلذات المحسوسة الممومة الجرمانية ، وشهواتها هذه الزينات الجسمانية ، فهى لا تبرح من ههنا ، ولا تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك ، ولا يفتح لها أبواب السموات ، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة ، بل تبقى تحت فلك القمر ، سائجة فى قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة : تارة من الكون الى الفساد ، وتارة من الفساد الى الكون : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها لئذوقوا العذاب » (١) ، « لائبثين فيها أحقابا » (٢) ، ما دامت السموات والأرض ، لا يذوقون فيها برد عالم الأرواح الذى هو الريح والريحان ، ولا يجدون لذة شراب الجنان المذكور فى القرآن . ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : « الجنة فى السماء ، والنار فى الأرض » (٣) .

ويفسرون الشريعة الالهية - أو الوحى - بشرح اقلوطيى ، فيقولون : « واعلم ان الشريعة الالهية هى جبلة روحانية ، تبدو من نفس جزئية فى جسد بشرى ، بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية ، بإذن الله تعالى فى دور من الابوار ، وفى وقت من الاوقات ، لتجذب النفوس الجزئية وتخلصها من اجساد بشرية متفرقة ، ليفصل بينها يوم القيامة ، « ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم » (٤) . وقوله تعالى : « ويلجى الله الذين اتقوا بمفازتهم » (٥) .

فقد ربطوا بين الله والنفس الكلية من جهة ، والعقل الانسانى المفاض عليه من جهة أخرى ، كما ربطت الافلاطونية الحديثة بين الله والنفس الكلية

(١) النساء : ٥٦ .

(٢) النبا : ٢٣ .

(٣) صفحة ٩١ ج ١ ، طبع مطبعة الاداب ، سنة ١٢٠٦ هـ .

(٤) الانفال : ٢٧ .

(٥) ص ١٨٢ ، ج ٤ ، الآية من سورة الزمر : ٦١ .

من جانب آخر • وجعلوا الخلاص من هذا العالم المادى غاية الانسان . كما ارتأى ذلك التصوف الشرقى الذى يعد عنصرا رئيسيا فى بناء الافلاطونية الحديثة •

ويفسرون « الشهداء » فى قوله تعالى : « فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا » (١) ، بهؤلاء الذين شهدوا تلك الأمور الروحانية المفارقة للهوى ، ويعنون بها جنة الحياة ونعيمها (٢) •

وشبيه بهذا النمط - وهو شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية المفصلة - جمع المعانى الدينية مع المعانى الفلسفية فى نطاق واحد ، لتقرير غاية واحدة •

وأخوان الصفاء فوق شرحهم على النمط السابق ، جمعوا بين الدين والفلسفة فى الاستشهاد على أمر يريدون تقريره ، كاستشهادهم على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بقولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة ، وهو ادريس النبى عليه السلام ، أنه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة ، حتى شاهد جميع أحوال الفلك ، ثم نزل الى الأرض فخبّر الناس فى علم النجوم ، قال الله تعالى : « ورفعناه مكانا عليا » (٣) •

وقال أرسطو فى كتاب « الثالوجيا » (ثيولوجيا) : ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى وصرت كاتى جوهر تجرد بلا بدن ، فأكون داخل فى ذاتى خارجا عن جميع الأشياء ، فأرى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا هنا ، فأعلم انى جزء من أجزاء العالم الأعلى الفاضل الشريف •

وقال فيثاغورس فى الوصية الذهبية : إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس ، وفارقت هذا البدن ، فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الاتسانية ، ولا قابلا للموت •

(١) النساء : ٦٩ •

(٢) صفحة ١٨٢ ، ١٨٥ ، ج ٤ من المصدر السابق •

(٣) حريم : ٥٧ •

وقال المسيح عليه السلام للحواريين في وصية له : « اذا فارقت هذا الهيكل فانا واقف في الهواء عن يمينه عرش ربي ، وانا معكم حيثما ذهبتم ، فلا تخالفوني حتى تكونوا معي في ملكوت السماء غدا » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه في خطبة طويلة له : « انا واقف لكم على الصراط ، وانكم ستتردون على الحوض غدا ، فأتريكم مني منزلا يوم القيامة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته ، الا لا تغيروا بعدي ، الا لا تبدلوا بعدي » .

فهذه الأخبار والحكايات كلها - يقول اخوان الصفاء - دليل على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد ، « وأن الانسان الماقل اذا استبصرت نفسه في هذه الدنيا وصفت من بدن الشهوات والمائم ، وزهدت في الكون ههنا ، فانها عند مفارقة الجسد لا يعوقها شيء عن الصعود الى السماء ، ويدخل الجنة والكون هناك » . (١) .

فقد استدلوا بالقرآن والسنة ، وقول عيسى ابن مريم ، كما استدلوا بقول فيثاغورس وأرسطو ، على ما أرادوا تقريره من بقاء النفوس بعد مفارقة الأجسام .

ومثل هذا الجمع بين الأقوال المختلفة : دينية وفلسفية ، ينتظم مع الشرح الفلسفي السابق للنصوص الدينية الجملة فيما سميناه النمط الأولي القريب ، لثقة الصنعة العقلية فيه .

النمط الثاني :

وهو نمط التاويل ، وهو أدق وأعمق من سابقه . والمراد به تاويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية ، أو اخضاع تلك الحقائق لهذه الآراء . وهذا النوع ان وجد عند الفارابي فوجوده واضح عند ابن سينا ، ولكنه لا يكاد يوجد عند اخوان الصفاء (٢) .

(١) صفحة ٩٢ - ٩٣ ، ج ١ من المصدر السابق .

(٢) لان اخوان الصفاء - كما يبدو من التعريف بهم فيما يلي - وجهوا نظرهم الى جنب الجمهور اكثر من التوجه الى الخاصة ، وطبع الجمهور يميل الى السطحية دون التعمق . والنمط الثاني من نمط التوفيق ، وهو نمط التاويل ، أدق وأعمق من الأول .

الهيئة السياسية لآخوان الصفاء :

في القرن الرابع الهجري ، وان كان السلطان في مركز الخلافة - في بغداد - لبني بويه ، الا انه كانت دول الآخرين في اطراف المملكة الاسلامية : في الاندلس لبني امية ، وفي المروقية للعباسيين ، وفي مصر للأخشيين ، وفي حلب للمحمدانيين ، وفي الجزيرة الفراتية للشيبانيين ، وفي عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفي خراسان وما وراء النهر لآل سامان ، مما يدل على أن الأمر والسلطان أصبح مطلوبا لكل فرد ولكل جماعة في الامبراطورية الاسلامية ، وعلى انه في متناول بعض الافراد وبعض الجماعات والأمر ، وعلى انه لا طاعة لخليفة الا بقدر ارتفاع المطيعين له من صلتهم بالخلافة .

وطلب السلطان والرغبة فيه الى هذا الحد ، من شأنها التفریق بين افراد الأسرة الواحدة فضلا عن أن يكون سببا في انحلال وحدة الأمة المتكونة من عناصر متعددة ، ومن شأنها كذلك حمل الناس على التفتن في الاساليب الموصلة الى السلطان ، وفي اساليب الايقاع والمكيد لبني بيده السلطان .

والدين كان - ولم يزل - من أشد هذه الاساليب اثرا ، لما له من صلة وثيقة في تحريك العاطفة ، وبالتالي في تألف الأحزاب والجمعيات لغايات ايجابية أو سلبية .

واخوان الصفاء نشأوا في هذا الدور ، وتأثروا ببيئته ، وفتحوا أعينهم على أبرز المظاهر فيه ، وجربوا أشد الوسائل فتكا بالخصوم وأقربها في نيل الغايات ، وهي التحكك بالدين .

ظهور تعاليم آخوان الصفاء :

ومما لا ريب فيه أن أواسط القرن الرابع الهجري كان مسرح النشاط لآخوان الصفاء في بث تعاليمهم التي وصلت اذ ذاك الى مصامح صاحب السلطة في مقر الخلافة - بغداد - سنة ٣٧٢ هـ ، وهو صمصام الدولة (هو المرزبان بن عضد الدولة بن ركن الدولة ، الحسن بن بويه . تولى السلطة في بغداد في عهد الطائع من سنة ٣٧٢ هـ - ٣٧٦ هـ) . وكان آخوان الصفاء ، من قبل لا يجرمون على الظهور بتعاليمهم أمام الحكام وولاة الأمر . وفي هذا القرن أخرجوا دائرة معارفهم ، وهي رسائلهم ، وانتشر تداولها في المكتبات والمجالس .

من هم آخوان الصفاء ؟

يقول أبو حيان التوحيدى في مقابساته (ص ٤٥ ، طبع الطبعة الرحمانية سنة ١٩٢٩ م) : « سألني الوزير صمصام الدولة في حدود سنة ٣٨٢ هـ ، فقال : حدثني عن شيء هو أهم من هذا الى وأخطر على بالي ، اثنى لا ازال اسمع من زيد بن رعاة قولاً يرييني ، ومذهبا لا عهد لي به ، وكتابة عما لا أحقه ، وإشارة الى ما لا يتضح شيء منه ، ينكر الحروف وينكر النقط ، ويزعم أن الباء لم تنقط من تحت واحدة الا لسبب ، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين الا لعلة ، والالف لم تعجم الا لغرض ، وأشبهاء هذا . وأشهد منه في عرض ذلك دعوى يتعاطف بها ، فما حديثه ؟ وما شأنه ؟ وما دخلته ؟ لقد بلغني ، يا أبا حيان أنك تفشاه وتجلس اليه وتكثر عنده ، ومن طالعت عشرته لانسان صدقت خبرته به ، وامكن اطلاعه على مستكن رأيه وخالي مذهبه . »

قلت : أيها الوزير ! أنت الذي تعرفه قبلى قديما وحديثا بالاخيار والاستخدام ، وله
منك الأمانة القيمة والنسبة المعروفة .

قال : دع هذا وصله لى ! قلت : هناك نكاه غالب ، نهن وقاد ، ومتسع فى قول النظم
والنثر ، مع الكتابة الجارعة فى الحساب والبالغة ، وحفظ أيام الناس ، وسماع المقالات ،
وتبصر فى الآراء والديانات ... قال : فعلى هذا ، ما مذهبه ؟ قلت : لا ينسب الى شيء ولا
يعرف برهط ، لجيشانه بكل شيء وغلياته بكل باب ، ولاختلاف ما يبدو من بسطته ببيانه
وسطوته بلسانه . وقد اقام بالبصرة زمنا طويلا ، وصانف بها جماعة لأصناف العلم وأنواع
الصناعة . منهم : أبو سليمان محمد بن معشر اليمتى والمعروف بالمقسى ، وأبو الحسن على
ابن هارون الزنجانى ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعلمى ، وغيرهم ، فصحبههم وخدمهم .
وكانت هذه العصاة قد تألفت بالعشرة ، وتصانف بالصدالة ، واجتمعت على القدس والطهارة
والنصيحة . فوضعوا بينهم مذهبيا ، زعموا أنهم قرروا به الطريق الى الفرد برضوان الله .
وذلك أنهم قالوا : ان الشريعة قد نسخت بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى
فصلها الا بالفسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . وزعموا انه
مضى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال . ووضعوا خمسين رسالة
لى جميع اجزاء الفلسفة : علميها وعمليها ، وأوردوا لها فهرسا وسموها « رسائل اخوان
الصفاء » ، وكتبوا فيها أسماءهم ، وبنوا فى الوارقية وهبوا للناس . وحشوا هذا
الرسائل بالكلمات البيئية والامثال الشرعية والحروف المحتملة الطرق الموهبة

شرح اخوان الصفاء :

- قد يكون اخوان الصفاء اعتقدوا حقا ان الشريعة تنسخت بالقول وقاويلات لا تتصل
بها ، وان الحكمة (الفلسفة) وحدها هى علاج هذا الطارئ المشين . فدرسوا الفلسفة بناء
عن هذا الاعتقاد ، وجزجوها بالدين لتحقيق هذه الغاية ، حتى يصلوا عن وراء ذلك
الى تطهير انفسهم والصعود الى ملكوت السموات . ولكنهم كتبوا أسماءهم عن الناس حتى
لا تنسب الى الحكام خشية ان ينزل بهم العقاب ، لان الخلفاء منذ عهد المتوكل (٢٢٢ -
٢٤٧ هـ) الى استقلال بنى بويه بالسلطان فى خلافة المستكفي (٣٢٤ هـ) ، كانوا يميلون الى
تأييد مذهب الفقهاء وأهل النص والاعراض عن المذاهب العقلية : مذهب المعتزلة ، وآراء
الفلاسفة . وقد حرم المتوكل بالفعل الظهور بهذه المذاهب فى المجالس ، وتداول تعليمها
وتعلمها ، واشتد فى هذا التحريم . فإخوان الصفاء أرادوا ان يجمعوا بين الاستقلال بالحكمة
وعدم التعرض للعقاب ، كما تقول جماعتهم (ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ من رسائلهم) : « اعلم
أيها الاخ البار الرحيم ، انك الله وأيانا يروج منه ، انا نحن جماعة اصنفاء ، واصفياء
كرام ، كنا بقلا مرة فى كهف مدينتنا نتكلم بنا تصاريق الزمان ، وفوائب الصدثان ، حتى
اشرفت علينا الشمس ، وجاء وقت العساد فانتبهنا ، لما انقضى دور الرقاد . واجتمعنا ، بعد
تفرق فى البلاد . فى مملكة صاحب الناموس الاكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحانية . فهل لك
يا اخى ان تباعد وتركب معنا سفينة النجاة التى بناها نبونا نوح عليه السلام افتتجو من
طوفان نار الطبيعة ، قبل ان تاتى السماء بسخان معين ، تصلم من امواج وجر الهوى ،
ولا تكون من الغرقين » .

وقد يكون غرضهم الأول أن يتألموا فوزا سياسيا ، وأن يكونوا لجماعتهم سلطانا زمانيا بين هذه الأحزاب والجماعات والدويلات المختلفة التي تميز بها القرن الرابع الهجري ، لضعف السلطة المركزية وقتئذ يسبب تحكيم العناصر الأجنبية وتحكمهم • فتكولوا باسم الإصلاح الديني ، والقوا رسائلهم في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق ، ودعوا إلى نشر مذهبهم على أنه المذهب الصحيح الذي جمع بين مبادئ الدين والفلسفة الإغريقية ، أي جمع بين الروح والعقل • وكتموا كذلك أساءهم لئسلا يضطهدهم صاحب السلطان ، أو أصحاب السلطان في البقاع المختلفة • والداعى إلى الكتمان هنا أشد ، لأن الولاة والحكام إذا غضبوا لمذهب ديني ففي الواقع لما لهم في هذا المذهب من منفعة ، ولما لهم فيه من سند العصبيّة وقوة الرابطة الحزبية •

ويبدو أن غايتهم الخفية والمهمة في رأيهم هي : الحصول على السلطان ، لأن إصلاحهم للدين وعلاجهم لتطهيره وتصفيته لم يكن إصلاحا يلتزم في كثير من نقطه مع مبادئ الدين نفسه ، ولم يكن علاجا ينم عن رغبة التطهير الحقيقية • ففلسفتهم التي كانوا يميلون إليها كانت فلسفة طبيعية ورياضية ، والأولى قد تتعارض بشدة مع وجهة نظر الدين في شرح العالم • فعلم الفلك ، وهو فرع من الفلسفة الطبيعية وكان محببا لنفوس أخوان الصفاء ، تختلف وجهة نظره تماما مع الدين : فالدين يرى الله والعالم أو الحياة الدنيا والحياة الخفية ، وعلم النجوم أو علم الأفلاك يرى عالم السموات والأرض ، ونظرة الدين تلمح بأن الأثر كله لله ، بينما يرى علم الفلك أن الأرض وما فيها من نفوس مرتبط بتصرف القوى السماوية وهي الكواكب ، يرى أنها شعاع للنور السماوي وصدى للتألف السماوي الدائم • والفيلسوف الذي ينسب إلى عقول الأفلاك إدراكا وإرادة ، يعتبرها نائبة مناب القضاء الإلهي ، ويرجع إلى تأثيرها وعملها خير الأرض وشرها ، ويستنتج من أحوال أجسامها ومواقعها الحوادث المقبلة • أما الذي يجعلها عقولا محضة فينسب إليها أحداث الخير جملة في العالم فقط ، دون التأثير على الشخص (وهذا معناه أن البشر في العالم من تصرفات الفرد ومنسوب إليه) •

ولأن جمعهم بين عناصر دينية من مذاهب مختلفة : من مذاهب المعتزلة والشيعة ، ومن التوراة والإنجيل ، ومن الزرادشتية والماتوية ، مع الفلسفة الإغريقية ، ينم عن أنهم كانوا يميلون إلى المذهب العالمي ، وهو النظر إلى كل الآراء الدينية والإنسانية بمقياس واحد أكثر من التعبير عن تميزها إلى دين بعينه يبعون تبسيط عقيدته وتيسير أمره بين أتباعه • ومن نظر في رسائلهم لا يسهه إلا أن يوافق أبا حيان التوحيدي : من أن أخوان الصفاء كانوا يدينون بالمعارف الإنسانية والديانات كلها على السواء • يرون أن أنبياءهم : نوح ، وإبراهيم ، وسقراط ، وأفلاطون ، وزرادشت ، وعيسى ، ومحمد ، وعلى • وسقراط ، وعيسى ، وحواريه • والعليون في نظرهم شهداء الإيمان بالعقل ، هم لهذا مقدسون •

فالغاية السياسية واضحة لتكون هدفا لعملهم ، والحفاظة على كتمان اسمائهم •

وكتمان أخوان الصفاء لأسمائهم هو الأمر الذي يسببه يصعب على الباحث أولا تحديد غايتهم على وجه اليقين لعدم التمكن حينئذ من دراسة شخصياتهم وبيئاتهم ، ويصعب عليه ثانيا فهم مذهبهم كوحدة عامة تتجلى في رسائلهم •

أما ابن رشد : فتوفيقه ليس بين مشاكل الدين ومشاكل الفلسفة الاغريقية بقدر ما بين طبيعة العقل وطبيعة الدين ، أو بين ما تهدف اليه الفلسفة ويهدف اليه الدين . فهو يقول : « فقد تبين من هذا : ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرح ، إذ كان مغزاهم في كثيرهم ومقصدهم هو المقصد الذي حدثنا الشرح عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها - وهو الذي جمع امرين : أحدهما نكاه الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية . فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى ، (١) » .

ويقول أيضا : « ... فان النفس مما تظل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة ، في غاية الحزن والألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو . أهني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية ، فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجواهر والغريزة » (٢) .

ويقول في موضع ثالث : « ... وإذا تقرّر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق ، وأنها التي نبهت على هذه السعادة

ولهذا يجب في دراسة مذهبهم عدم محاولة التوفيق فيما يبدو فيه من تعارض في الفكر ، لأن التعارض حينئذ من خواص الخلط المختلف المصادر . ويكتفى بدرسه على أنه خليط من مذاهب المعتزلة والشيعة وبعض آراء المسيحية والزرادشتية بالفلسفة الاغريقية ، وبالأخص الفلسفة الطبيعية والفيثاغورية .

وربما لا تكون هناك قيمة علمية في دراسة مذهب اخوان الصفاء ، لأنهم لم يأتوا بجديد في الفكرة . كما لم ينجحوا في التوفيق بين المذاهب المختلفة . ولكن دراسته على كل حال تعرفنا من الناحية التاريخية : كيف كان يستغل الدين في المنافع الشخصية والسياسة ، ويميل قوة العاطفة البينية عند الشعوب الاسلامية في هذه المدة ، وأخيرا تعطينا صورة للبحث العلمي - وبالأخص الاشتغال بالفلسفة - عند فريق من المتفلسفين المسلمين .

على أنه لا يصح اغماط هذه الجماعة حقها في الفضل : على كثرة اطلاعها ، واستيعابها للمذاهب الفلسفية والآراء الدينية ، ونشر تلك كله بأسلوب بسيط وواضح مفهوم .

(١) في كتابه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، ص ٦ ، طبع مطبعة الشرق الاسلامي .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧ .

ودعت اليها ، التي هي المعرفة بالله جل وعز ويخلوقاته ، وأن تلك عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق - وذلك أن طباع الناس متفاوتة في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية - وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ٠٠٠ وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له « (١) »

وتوفيق المتصوفة - وفي مقدمتهم ابن عربي - بين الدين والفلسفة اقرب الى الشرح الرمزي منه الى التاويل حسب عرف اللغة ، لأنه اذا كان غير المتصوفة من فلاسفة المسلمين يجدون في بعض الأحايين بعدا بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية الاسلامية التي يحاولون التوفيق بينها ، فانهم في كثير من الأحايين يجدون قريبا بين النوعين ، وعلى وجه التخصيص اذا كانت الآراء الفلسفية مستمدة من تعاليم افلاطون . اما المذهب الصوفي فأساسه قد يبعد بعدا شديدا عن أساس الاسلام . يقول « جولدنزيهر » في كتابه « محاضرات في اتجاهات المسلمين في تفسير القرآن » : « ليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا في القرآن على فكر المذهب الصوفي ، وأن يستشهدوا

(١) المصدر السابق ص ٧ ، ٨ ، ويسير في اتجاه قريب من اتجاه ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة : ابن قيم الجوزية . فمن مثلا في توفيقه في مسألة الحسن والقيح : يرى أن العقل يدرك حسن الحسن وقيح القبيح ، وحسن الحسن لذاته وقيح القبيح لذاته لا لاعتبار طارئ . ثم مع ذلك يرى أن الثواب على الحسن والعقاب على القبيح لا يكون الا بعد اقامة الحجة من ارسال الرسول وتبليغ ما انزل الله ٠٠٠

ويستدل على الرأي الاول :

وهو ادراك الحسن والقيح لذاتهما ، بقوله تعالى : « ولا تقرّبوا الزنا انه كان فاحشة - في ذاته بادراك العقل له - وساء سبيلا » . ويقول تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات - في ذاتها بادراك العقل لها - احلت لهم » .

ويستدل على الثاني :

وهو ان الجزاء على الحسن والقيح لا يكون الا بعد اقامة الحجة عن طريق الرسالة بقوله تعالى : « ألم ياتكم رسول منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذروكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا : بلى ! ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين . » .

بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم • اذ من الصعب تصور فكر دينية ، يصاد بعضها بعضا ، وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى • فهناك فى الاسلام الفهم المعقول لانفصال الله التام عن العالم ، وهنا - فى المذهب الصوفى - اعتقاد حلول الله فى العالم •

فمحاولة التوفيق اذن بين التصوف والاسلام لا بد أن تعتمد على جذب عنيف بين الطرفين ، أو بالأحرى جذب عنيف لنصوص القرآن نحو التصوف • وليس من اليسير اذن أن يوجد فى عبارات الدين ، عن طريق ما يسمى بالدلالة الوضعية : وهى الدلالة المتبادرة ، أو ما يعرف بالدلالة الثانوية : وهى دلالة المجاز ، ما يعطى أساس التصوف • ولاشك ، بعد هذا ، اذا حملت العبارات الدينية المعانى التصوفية وفسرت تلك بهذه ، تكون دلالة تلك العبارات على هذه المعانى أشبه بدلالة الرموز على ما جعلت رمزا له ، أو الاشارات على ما اعتبرت له اشارات • وبعبارة أخرى تكون دلالتها عليها على غير العرف العام للغة ، وعلى غير النمط الجارى فى اطلاق الفاظها على معانيها وفهم هذه من تلك •

ولكنهم فى سبيل غايتهم ، ربما لا يحفلون برعاية هذا العرف العام للغة • وربما على العكس يتجاوزونه قصدا ، لأنهم يرون أن معنى القرآن والسنة ليس فيما يتبادر من الفاظهما ، بل فيما وراء هذا المتبادر • كما أن مغزى الوحي الالهى لا يروونه فى « مبتذلات » هذا المتبادر ، بل فى الفكر العميقة التى وراءه ، « اذ وراء المعنى الظاهر المحسوس للفظ يوجد سر عقلى ، و وراء الظاهر يوجد الباطن ، وجسم الايمان هو الوقوف عند تفسير النص ، ويدخله المعنى العميق - كعقل ، وأين يوجد جسم فيه حياة بغير عقل ؟ - هكذا يروى عنهم •

والفارابى وابن سينا اذن زعيما النمط الثانى من التوفيق بين الدين والفلسفة • ولكى تتبين قيمة عملهما العقلى الخاص بهما فى هذا التوفيق - وهو أساس تفلسفهما - يتحتم :

عرض مشاكل الفلسفة الاغريقية الالهية قبل ان يتناولها الفارابى وابن سينا •

ثم تصوير هذين لها فى ظل محاولة الملاءمة بينها وبين الامتثال •

وبالموازنة بين الخطوتين ، يتميز عملهما الخاص وتفكيرهما بالقيمة الذاتية له ، كما يظهر اثر هذا العمل بالنسبة للاسلام كمقيدة •



مشكلة الوجود

اختلاف النظر في الوجود

اختلاف النظر في الوجود (١) من أهم أسباب التباين : بين الأديان بعضها مع بعض ، وبين المذاهب الفلسفية بعضها مع بعض أيضا ، ثم أخيرا كذلك بين الأديان كلها من جهة والفلسفات جميعها من جهة أخرى . فالأديان كلها تشترك في أنها توحى بتفرقة في « الوجود » وبتنويجه الى أنواع ، وتختلف بعد ذلك بالمبالغة في التفرقة بين ضرويه ، أو الاعتدال فيها . والمذاهب الفلسفية بعضها قد يجارى الأديان في هذه التفرقة ، ويجاريها كذلك في المبالغة ، أو الاعتدال فيها ، والبعض الآخر منها قد يعارض الأديان جملة في أصل نظرتها الى « الوجود » فينبغي التفرقة ويزيل التفاوت فيه . وعندئذ لا يوصف رأى هذا المذهب بالمبالغة في التفرقة ، أو الاعتدال في التفرقة ، لأنه قام على نفيها أصالة .

والتفرقة في « الوجود » تقوم :

على أن هناك نوعا وفيها منه : له منتهى الكمال والخيرية ، ويستحيل عليه التغير ، ولا يتصور العقل له بداية ونهاية ، بل تصوره مصاحب لوصف الانسان بالادراك ، فهو قديم أبدي .

وإن هناك أيضا نوعا آخر أقل شأنًا وقيمة من سابقه : مقابلا له . ومع ذلك ، فالأول أصل للثاني ، واليه ينتهي مصيره كذلك .

واختلاف الأديان فيما بينها ، كاختلاف المذاهب الفلسفية التي ترى رأى الأديان في التفرقة في « الوجود » هو في تقويم النوع الثاني منه المقابل للنوع

(١) والوجود يشمل « الكل » شمولًا بالتشكيك ، لا بالتراطق . ولذا لم يصلح ان يكون جنسًا . فإنه في بعض الافراد أولى وأول ، وفي بعضها لا أولى ولا أول . وهو أشهر من ان يحد او يرسم ، ولا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه به أول لكل شيء . فلا شرح له ، بل صورته تقدم في النفس بلا توسط شيء (يحكيه الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ، ص ٦٦٦ ، اخراج بدران ، عن ابن سينا في تعريف الوجود) .

الرفيع فيه : فقد تسلب من هذا النوع القيمة أصلا فهو « عدم » ، وقد يمنح بعض القيمة فهو « وجود » لا على الإطلاق ، بل هو وجود مقيد .

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يسلب النوع الثانى كل قيمة - ويسميه من أجل ذلك « عدما » - لا يبغي بهذه التسمية سوى التعبير عنه بأنه متحمض للشر والنقص ، وأنه على النقيض تماما من النوع الأول .
وأساس هذه النظرة السالبة ، المبالغة فى تعظيم النوع الاول ، وفى تحقير النوع الثانى .

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يمنح النوع الثانى « وجودا » ، لكن لا على الإطلاق ، يرمى الى أن هذا النوع يتضمن من أوصاف الاول شيئا ، ولكنه على كل حال لا يساويه : فيه خير ولكنه ليس متحمضا له ، وفيه كمال ولكنه ليس متحمضا له ، أى هو مزيج من الخير والشر والكمال والنقص .
وهذه النظرة الايجابية نسبيا تميل الى الاعتدال فى تحقير النوع الثانى ، لأنها تعترف بمشاركة بينه وبين النوع الاول ، وإن كان نصيب كل منهما فى المشترك فيه مختلفا .

والنوع الرفيع من الوجود ، لتمييزه عن أفراد النوع الدنىء التى يمثلها هذا العالم المشاهد ، يتصوره العقل « مغيبا » غير مدرك بما يتناسب من الانسان الى هذا العالم الحسى ، وهو الحواس . كما يتصوره « مجردا » عن كل تشخص وتحديد على النحو الذى يقع فيه .

أما ذلك البعض من المذاهب الفلسفية الذى لا يرى تفرقة فى « الوجود » فليس أمام نظرتة الا هذا العالم المشاهد ، ولذا لا يصل « الوجود » فى رأيه الى مشكلة يعالجها ، لأن من يتناول « الوجود » كمشكلة يريد أن يفرق فيه حتما بين نوعين : اما متقابلان تمام المقابلة - وهذه النظرة قل أن توجد عند فيلسوف ، أو بينهما شركة يختلف فيها نصيب كل منهما .

والمنهج الذى أخذنا به انفسنا لمعرفة خصائص التفلسف الاسلامى ، وهو منهج الموازنة بين سابق المشكلة قبل أن يتناولها المسلمون وتصويرها لديهم بعد تفلسفهم فيها ، يدفعنا الى ذكر مشكلة الوجود - وغيرها من مشاكل أخرى - فى عرضها التاريخى .

الوجود عند البراهميين :

البراهمية دين قبل كل شيء ، وما ترى فيها من عمل عقلى للانسان خاضع لمبادئ دينها التى يدعى الوحي والتزيل فيها . فنظرتها المترقبة الى «الوجود» نظرة مفرقة بين نوعين فيه ، والذي يراد معرفته بعد هذا رأيها فى قيمة النوع الثانى منه : أله بعض القيمة فليس « عدما » ، أم لا اعتبار له على الاطلاق فهو « عدم » ؟؟

البراهمية لا تقوم النوع الثانى ، وهو هذا العالم المشاهد ، وتجعله لذلك « عدما » . وطبيعى اذا جعلته عدما وسلبته كل أوصاف « الوجود » وخصائصه ، انها تقوم النوع الأول - وهو النوع الرفيع - على أنه « الوجود » كله ، وله « وحدته » خصائص الوجود دون مقابله .

وهى اذ تقصر « الوجود » على النوع الرفيع وتطلقه عليه « وحدته » ، ترى « وحدة فى الوجود » . ومعنى هذا : أن ما يستلزمه معنى « الوجود » من أوصاف وخصائص لواحد ، لا يشاركه غيره فيها . والغير هنا هو ذلك المقابل للنوع الرفيع ، وهو هذا العالم . فهذا العالم ، فى نظر البراهمية اذن ، « عدم » محض ، ومتغير لا يشويه استقرار ولا يطرأ عليه دوام .

و « الواحد » الذى قصرت عليه « الوجود » تسميه « براهما » ، وهو الهى الأعظم (١) و « براهما » - على هذا - هو الكامل وحده ، والخير وحده ، والدائم وحده ، والقديم الأزلى وحده ، ليس لهذا العالم شائبة شركة فى خصائصه هذه .

و « وجود واحد » و « عدم » ، وكامل كل الكمال وناقص كل النقص ، وخير كل الخير وشر كل الشر ، ودائم كل الدوام ومتغير كل التغير ، كل هذا

(١) وصف براهما بالاله الاعظم - وهو افضل تفضيل - يدل على مشاركة غيره له فى معنى الألوهية . وقد كانت هناك شركة فى الواقع بينه وبين غيره فى هذا المعنى اذ البراهمية تعتبر تعديلا او « اصلاحا » فى الديانة الهندية القديمة . والديانة الهندية القديمة ، وهى ديانة الآريين قبل اصلاحها وتعديلها - عن طريق البراهمية فى الهند والزرادشتية فى بلاد فارس - كانت ديانة معددة . والتعدد فى التالىه يوحى بتفاوت فى المنزلة بين الالهة المتعددة : ف « براهما » الذى جعلته الديانة البراهمية الان معبودها الاوحد كان اعظم الالهة واكبرها فى الديانة الآرية قبل ان يطرأ عليها الاصلاح الدينى الذى عرف بـ « البراهمية » . فجعله فى البراهمية المعبود الأول ، ربما يصح ان يكون نتيجة تأثرها بتلقيب الشعوب الآرية له من قبل بـ « الاكبر » و « الاعظم » .

يصور في نظر البراهمة المفارقة بين الاله المستتر والعالم المشاهد : بين « براهما » وهذا العالم .

ف « وحدة الوجود » تعبير عن عقيدة أو مذهب يرى مبالغة في التفرقة بين اله يعبد وانسان عابد ، يرى الاله كل شيء ، والانسان - لأنه من هذا العالم - لا شيء ، يرى الاله وحده « الوجود » والانسان في مقابله « عدما » .

ولكن بجانب قصر « الوجود » على « براهما » واطلاق « العدم » على مقابله وهو هذا العالم ، ترى الديانة البراهمية أن « براهما » حال في هذا العالم ، أو « الوجود » حال في « العدم » ، أو الخير حال في الشر ، أو الكمال حال في النقص ، أو الدائم حال في اللدائم . فليس « براهما » ، وكل جزء من أجزائه أيضا مركب من شيئين متقابلين تمام المقابلة . والانسان - كجزء من هذا العالم - مركب من خير وشر ، وكمال ونقص ، ودوام ولا دوام ، وياق وفان .

وبالقول « بالحلول » رسمت البراهمية خطة الانسان الخلقية في هذه الحياة ، وحددت له تبعا لذلك مهمته ، وهي مهمة التخلص من الشر ، والتقرب من الخير . والشر هو ما له من جسم ، لأنه هو الذي يتبع العالم المشاهد ، والخير هو « الحال » المستتر فيه ، وهو « براهما » . وقد شرحه خاصة البراهميين بـ « العقل » أو « الروح » .

فمهمة البراهمي اذن في حياته تنحصر في امرين : في التقريب الى العقل من طريق التفكير ، وابتعاد عن مطالب الجسم وهي الشهوات بالمبالغة في الزهد . وكلما فكر البراهمي كثيرا ، وكلما بالغ في الزهد كان وقيا لمهمته كبراهمي ، اذ على المبالغة في الزهد يتوقف خلاص الانسان من الشر الى حد كبير ، لأنها تعجل بافناء الجسم الذي هو مصدره . كما يتوقف عليها الى حد كبير أيضا صيرورة الانسان « براهما » أو « عقلا » خالصا ، وبالتالي سعيدا تام السعادة . ولذا يعد مشروعا في الديانة البراهمية كل وسيلة تحقق الاقناء ، كالصوم لغير أجل معلوم .

وليست الصيرورة الى « براهما » الا اتحادا به . لأن الفرد من الانسان - وهو مركب من « حال » هو براهما و « حال فيه » هو الجسم ، أو من حال هو « الوجود » وحال فيه هو العدم ، أو من حال هو « الخير المحض » وحال فيه هو « الشر المحض » - اذا حارب الشر المحض وعمل على اماتته والتخلص منه ، فانه حتما يصير « براهما » ، أو « وجودا محضا » أو « خيرا محضا » ، لأن ذلك هو الباقي بعد تمام الاقناء والتخلص .

فراى البراهميين فى « الوجود » :

– يوصل الى « الوحدة » فيه .

– ثم يجعل هذا الوجود الواحد حالا فى مقابله ، وهو « العدم » أو هذا العالم .

– ثم يجعل العالم كله ، وبالأخص الانسان منه ، « متحدا » به فى النهاية .

ولبالغة البراهميين فى التفرقة فى القيمة بين الله والعالم ، أو بين « براهما » والعالم المشاهد ، أو بين الروح والمادة ، باطلاقهم على الأول « وجودا » وتسميتهم للثانى « عدما » ، كانت وسائلهم فى السلوك التى نصحوا الانسان البراهمى باتباعها كى يصل الى الهدف الذى حددوه له ، مبالغيا فيها ايضا ، فيها مشقة وعنف ، ولكنها تنطوى كذلك على تربية لارادة الانسان اذا أخذ نفسه بها .

عند الاغريق :

الايليون :

والمدرسة الايلية(١) هى المدرسة الأولى من مدارس الاغريق الفلسفية الميتافيزيقية التى تناولت مشكلة « الوجود » ، وأبدت فيها رأيا يختلف فى بداية أمرها عن رأيها فى نهايتها .

أما المدارس الطبيعية ، التى سبقتها ، فلا يقال عنها انها بحثت «الوجود» اذ كل ما بحثته انها تناولت أصل العالم الطبيعى وفتشت فيه عن شىء يصلح أن يكون أصلا لكل ما فيه من موجودات طبيعية . ومعالجة « الوجود » – اذا قيل ان مدرسة من المدارس الفلسفية عالجتة – تستلزم فرض البحث فى شىء آخر مغاير لهذا العالم الطبيعى ، خارج عنه أو حال فيه ، ومثل هذا البحث لم يوجد عند الفلاسفة الطبيعيين السابقين على الايليين .

ومن رجال المدرسة الايلية المتقدمين الذين ردوا قول البراهميين فى الوجود الواحد أو فى « وحدة الوجود » : اكينوفان Xenophanes .

(١) عدة ازدهارها من ٥٤٠ – ٥٦٠ ق م .

اندينقل عنه انه قال : « اله واحد هو الأكبر . . . وليس لها خارجا عن العالم ولا فوقه ، بل كعقل مطلق متحد بهذا العالم غير منفصل عنه ومدبر له » .
فهو من أصحاب مذهب « الوحدة الحولية » Immanenz Pantheismus
الذى يجعل الطبيعة هي الله والله هو الطبيعة ، وفي الوقت نفسه يؤكد وحدة
الله ، ويرفع خصائص « الوجود » عن العالم الطبيعي .

وبناء على رايه هذا ، اذا كان « الوجود » الواحد هو الاله الأكبر ،
فالعالم المحسوس في نظره « غير موجود » أو هو « عدم » . واذا حكم انسان
على هذا العالم بأنه موجود ، فحكمه هذا لا يتجاوز كونه عملا من اعمال
الشخص Subjective ، وليس تعبيراً عما في الواقع ونفس الأمر ، ان
الواقع أن « الوجود » واحد والموصوف به غير هذا العالم .

... هكذا يتسلسل منطق اكزيتوفان في « الوجود » . وهو كغيره من
رجال المدرسة الايلية ، اذا نفى « الوجود » عن هذا العالم يعلل نفيه هذا
بما في العالم من تعدد الظواهر ، وبما فيه من تغيير وتبديل وحركة لا تنقطع .
ومن مستلزمات معنى الوجود : الدوام ، والقسم ، والأولية . الخ .

واذا كان العالم المحسوس لا « وجود » له ، فما يتصل به لا اعتبار له
ايضا . ولهذا يرى اكزيتوفان - ومن ينظر نظرتة - أن وسيلة ادراك « الوجود
الواحد » النظر النفسى الداخلى ، أى التأمل . اذ التأمل وحده وسيلة
اليقين ، وليست الحواس . لأنها تنتسب الى المتغير (العالم) ، فلا تكون
عندئذ على حالة واحدة ، حتى تكون نتيجة ادراكها واحدة ، غير متغيرة .
ولذا فالحواس لا توصل الى غير الظن .

ولأن موضوع التأمل العقلى هو « الوجود » والوجود ثابت فالمعرفة
التي تنشأ عنه هي معرفة « الحق » ، ولأن موضوع الحواس هو هذا العالم
المتغير فالمعرفة الناشئة عنها نوع من الخداع .

واكزيتوفان اذ يشترك مع البراهمية في قصر « الوجود » على واحد ،
وبالتالى في الغاء اعتبار هذا العالم ، واذا يشترك معها ايضا في القول
بـ « حلول » هذا « الوجود الواحد » في العالم المشاهد ، فان (بارمينيدس)
- من متأخري رجال مدرسته - يخالفه كما يخالف البراهمية ، في القول
بـ « حلول » « الوجود الواحد » في هذا العالم ، اذ يراه منفصلا عنه . ومخالفة
بارمينيدس هذه لأكزيتوفان لا تغير ما يقال عن عملهما في المدرسة الايلية
من أن : اكزيتوفان كان معبدا لرأى وحدة « الوجود » في هذه المدرسة ،

وبارمينيدس كان متمما له ، لأن افتراقهما كان فى القول بـ « الحلول » أو بمقابله وهو « الانفصال » فحسب . وفى هذا يقول أرسطو متحدثا عن المدرسة الايلية :

« اكزينوفان هو الأول من أصحاب هذه المدرسة الذى قال « بالوحدة » ذاكرا - حال كونه ناظرا الى السماء - أنها الله ، وبارمينيدس تم هذا المذهب ، وتوسع فيه بنفى موجود آخر بجانب الله » (١) .

والايليون برأيهم هذا فى « الوجود » : يبالغون فى التفرقة بين الله والعالم ، أو بين العقل والمادة . لأنهم - كما تقدم - يقصرون « الوجود » أو أوصاف الكمال على الأول منهما ، ويلغون اعتبار الثانى ويجعلونه « عدما » أو شرا .

وبناء على الغائهم اعتبار عالم الحس القوا اعتبار الحواس - كما سبق أيضا - كوسيلة الى معرفة اليقين ، وجعلوا التأمل وحده أو الإدراك العقلى الوسيلة اليقينية الى معرفة « الحق » ، وهو « الوجود » .

ويختلفون فقط عن البراهميين : فى أنهم لم يقولوا جميعا « بالحلول » ، أى بحلول « الوجود » الواحد فى هذا العالم . كما لم يعرف عن مدرستهم ، على وجه الدقة ، القول بـ « الاتحاد » الذى جعله البراهميون مصير العالم ، وبالأخص الإنسان منه ، كما جعلوه تمام سعادته وسعادة العالم معا .

أفلاطون :

وإذا عد من أهداف تفلسف أفلاطون تأييد مذهب الايليين فى « وحدة الوجود » ، فأفلاطون لم يرايهم فى « الوجود » . لأنه لم يبالغ - على ما يبدو من تغييراته - فى التفرقة بين ما جعله « وجودا » وبين هذا العالم ، على نحو مبالغتهم فيها . ولعل تقسيمه « الوجود » الى « المطلق » و « المقيد » ، ينبىء عن عدم متابعتهم لهم فى التفرقة . ووصفه العالم المشاهد بـ « الوجود المقيد » ، دون وصفه له بـ « العدم » ، يدل على أنه لا يراه متحمضا للشربة ،

(١) صفحة ٢٦ من كتاب :

« المصطلحات الفلسفية » Philosophische Fachausdrucke ، طبع ميونيخ ،
Otto Willmann ، تليف

ولا متحمضا للنقص . كما ان اطلاقه « الوجود المطلق » على عالم المثل عنده ، يشعر بأنه يراه عالم الأزل والبقاء ، وعالم الخير والكمال والجمال ، وعالم الحق .

ولكنه من ناحية أخرى : عندما يعلل « وجود » هذا العالم المشاهد بما له من شبه بعالم المثل وبأنه ظل له فحسب يسلب الوجود الذاتى عنه ، ويراه كأنه فى نفسه « عدم » أو « لا شئ » . وبهذا لا يفترق فى الجوهر عن الايليين ، وان اختلف عنهم فى التعبير والصياغة . و « وجود مقيد » فى نظر افلاطون تعبير آخر عن « عدم » الايليين فى وصف هذا العالم .

أما قول البراهميين وبعض رجال المدرسة الايلية بـ « الحلول » ، فرىما يستعيز عنه افلاطون بتعبيره بـ « الربط » بين العالمين : بين عالم المثل والعالم المشاهد ، عن طريق اتصال النفس الكلية - التى هى من عالم المثل - بهذا العالم اتصال تدبير ، ويوجد صورتها فى أخص جزء من اجزائه ، وهو الانسان .

وهو اذ يجعل مرد هذا العالم فى نهايته الى عالم المثل ، وبالذقة اذ يجعل سعادة الانسان فى ان تعود نفسه الى عالم المثل باعتباره منصدرها الأول ، ويجعل سبيله الى ذلك التفكير والتذكر مع كبت للرغبات والشهوات ، لم ير « اتحادا » ، كما رأى البراهميون ، وانما وضع بدله «عودة» و «رجوعا» . فهو وان اشترك مع البراهميين فى مصير العالم والانسان ، لكنه لم يشأ مشاركتهم فى تعبيرهم عن هذا المصير .

واختلاف افلاطون عن البراهميين والايليين فى الصياغة اذن واضح :

فهو ردد وصف « الوجود » بين المطلق والمقيد ، بدل « الواحد » و « عدم » .

ووضع بدل « الحلول » اتصال النفس الكلية بالعالم .

وبدل « الاتحاد » العودة والرجوع .

وبناء على اعتداله - فى ظاهر الأمر - فى التفرقة فى القيمة بين العالمين أو بين نوعى « الوجود » ، كان معتدلا فى الظاهر أيضا فى السبيل التى حددها للانسان فى وصوله الى نهاية سعادته وهى سبيل الزهد ، ولم يكن مبالغا فيها فيطلب « الاقناء » كما طلب البراهميون .

أرسطو :

وأرسطو ، فى ميتافيزيقيته ، تناول « الوجود » ، أيضا وفرق بين نوعين منه : نوع سماه « واجب الوجود » ، وآخر سماه « ممكن الوجود » . واستدل على الأول من الثانى ، لا باعتبار ان اثر هذا من اثار ذلك أو صنعة له ، ولكن من معنى « الوجود » فقط(١) .

أما الوجود الممكن ، أو ممكن الوجود : فهو القابل لأن « يجب » ويقع . وإذا وجب أو وقع ، كان وجوبه أو وقوعه من غيره ، لأن حركة انتقاله من قابلية الوقوع الى الوقوع بالفعل ان كانت من ذاته وجب أن يتصوره العقل واقعا من اول الأمر ، لأن ما بالذات لا يتخلف . ففرض أنه قابل لأن يقع ، مع فرض أن حركة وقوعه من ذاته خلف وتناقض . وان كانت حركته من غيره فهو محتاج فى وقوعه ووجوبه الى هذا الغير .

فامكان الوجود معناه :

- استعداد وقابلية لأن يقع ، وإذا وقع تحول من حال الى حال .
- وإذا وقع تحرك أيضا ، لأن الانتقال حركة .
- وإذا تحرك كانت حركته من غيره ، لا من ذاته ، والا لزم الخلف .
- وإذا كان قابلا فحسب لأن يقع لم يكن تاما وكاملا من اول الأمر ، وطبيعته اذن المسعى الى التمام أو الكمال .

وممكن الوجود تعبير آخر عن المفتقر الى الغير ، المتحرك غير الثابت ، غير الباقي على حالة واحدة ، غير التام وغير الكامل . وكما يسمى أرسطو المفتقر فى الوجود الى غيره « ممكن الوجود » ، يسميه أيضا « مادة » أو « هيولى » . والمادة أو الهيولى ليست الا القابلية للتصور والتشكيل ، أو الشخص . وإذا كانت بداية الممكن قابلية ، ونهايته وقوع بالفعل ، صح أن يقال فى شأنه أيضا : بدايته مادة أو هيولى ، ونهايته شكل أو صورة .

(١) ابن سينا فى كتابه « الإشارات » ص ٢١٤ ربما يشير الى ذلك بقوله : « تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيتها ، وبراءته عن السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، لم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا البسب اشرف وأوثق . أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من الوجود والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى : « سترينهم آياتنا فى الإفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » (فصلت . ٥٢) – أقول هو حكم لقوم . ثم يقول : « او لم يكف بريك انه على كل شيء شهيد » (فصلت : ٥٢) – أقول هذا حكم للمدعيين الذين يستشهدون به لا عليه . »

أما « واجب الوجود » أو « الوجود الواجب » : فهو المقابل « لممكن الوجود » ، والمغاير له • والعقل يتصوره بالضرورة (١) عند تصوره الممكن : لأن انتقال الممكن من حال القابلية الى حال الوقوع يستدعى حركة ، والحركة ليست ذاتية له ، كما تقدم فى خصائصه • لا بد إذن أن تكون من أمر خارج عنه • وإذا فرض أن هذا الأمر الخارج عنه من نوعه ، أى ممكن أيضا ، لزم فيه ما لزم فى الممكن الأول ، وقيل فى شأنه هنا ما قيل فى شأن ذلك هناك • • وهكذا ، حتى ينتهى الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له أو دور ، واما الى تصديق بوجود أمر آخر ليس من نوع ممكن الوجود •

والذى ليس من ممكن الوجود هو ما لم يكن له صفاته وخصائصه • وخصائص الممكن - كما تقدم - قابليته للوقوع ، وافتقاره فى تحركه نحو الوقوع الى الغير ، وعدم ثباته واستقراره ، وعدم تمامه أو نقصانه • والذى ليس له هذه الخصائص هو ما كان له مقابلها • ومقابلها : الوقوع بالفعل ، أو « الوجوب » • وإذا كان هذا المقابل « واجب الوجود » ، أى واقعا بالفعل ، فمعنى ذلك :

- أنه غير متحرك ، لأن التحرك هو الانتقال من حال القابلية الى الوقوع •
والواجب واقع بالفعل •

- ومعناه أيضا أنه غير محتاج الى الغير ، لأن تحركه اذا انتفى انتفى احتياجه الى الغير ، إذ الاحتياج كان من أجل الحركة ، فهو إذن قائم بنفسه •

- وكذلك معناه أنه ثابت ومستقر على حال واحدة ، لأن مرجع عدم الثبات وعدم الاستقرار هو انتقال الممكن من حال الى حال ، ومن طور الى آخر ، حتى يتم تصوره وتشكله • والواقع بالفعل ، أو « واجب الوجود » تام • وإذا كان تاما فهو على حالة واحدة ، مستقرة ثابتة •

- ومعناه أيضا أنه « واحد » ، لأنه لو كان متعددا - اثنين فأكثر - لكان هناك تغاير بين أفرادها بقدر عددها ، إذ مقتضى التعدد التغاير • والمغايرة بين أفراد الواجب ، اذا كان متعددا ، لا تكون الا بصفات الممكن • إذ ليس هناك نوع ثالث من « الوجود » حتى تكون المغايرة بصفاته أيضا ، لأن الفرض أن « الوجود » : إما واجب أو ممكن • وإذا كانت المغايرة بصفات

(١) وهذا معنى الاستدلال بـ « ممكن الوجود » على « وجوب الوجود » وهو المعروف بدليل الامكان . Kontiugenz-Argument .

الممكن ، لزم أن يكون من أفراد « واجب الوجود » ما يحمل صفات الامكان ، وعندئذ يكون واجبا وممكنا معا ، وهذا تناقض . لأن صفات أحدهما لا تجامع صفات الآخر فى شيء واحد . فالضدان لا يجتمعان ، إذ يلزم حينئذ أن يكون هذا الشيء « الواجب - الممكن » واقعا وقابلا لأن يقع ، غير محتاج الى الغير ومحتاجا له ، وثابتا وغير ثابت . الخ .

— كما أن من معانى « واجب الوجود » ومستلزمات مفهومه أن يكون « بسيطا » فى وحدته ، أى غير مركب من جزئين أو أجزاء . لأنه لو كان مركبا لكان هناك تعدد فيما تركيب منه . والتعدد بطبيعته يقتضى تغاييرا — كما تقدم ، والتغايير يستدعى أن يكون أحد جزأيه ، أو أحد أجزائه ، على غير صفات « الواجب » . وغير صفات الواجب هى صفات « الممكن » . وبناء على ذلك ، إذا فرض تركيب « واجب الوجود » يكون مركبا من « ممكن » و « واجب » ، وهذا تناقض . وبطلان التناقض لا برهان عليه ، إذ هو بديهي . فما أدى الى التناقض يكون باطلا كذلك ، والذى أدى الى الباطل هنا فرض تركيب « واجب الوجود » ، فلزم أن يكون بسيطا ، وهو لذلك واحد من كل وجه .

و « واجب الوجود » إذن بمقتضى فرض « وجوبه » — كما سبق — يلزم أن يكون غير متحرك ، قائما بنفسه ، غير محتاج الى غيره ، باقيا على حال واحدة ، ووحدنا ، وبسيطا فى وحدته .

وإذا كان « ممكن الوجود » — لأنه قابل لأن يقع ويتصور ويتشكل — قيل فى شأنه : بدايته « مادة » ونهايته « صورة » ، فواجب الوجود — لأنه واقع بالفعل — يقال عنه : انه غير مسبوق « بمادة » . إذ لو سبق بمادة لم يكن تاما من أول الأمر ، ولكن محتاجا الى حركة فى تمامه ، أى لكان « ممكنا » ولم يكن « واجبا » ، والفرض أنه واجب . وأرسطو يطلق عليه لهذا ، صورة محضة . وليس معنى « الصورة المحضة » سوى وجوب الوجود . وليس لوجوب الوجود معنى سوى أنه لم يكن ممكنا ، أى لم يكن قابلا لأن يقع ، ولا مادة قابلة للتصور والتشكل .

وكما يطلق أرسطو فى البحث المنطقى على « وجوب الوجود » صورة محضة ، يطلق عليه فى البحث الالهى لفظ الاله أيضا .

وكما يطلق على « ممكن الوجود » مادة وهىولى ، يجعله أصل العالم . ولكنه ليس ناشئا عن الله وهو « واجب الوجود » ، بل يراه قسيما له فى « الوجود » فحسب .

والذهن يربط بين الاثنین فی لحظة واحدة ، وينتقل من تصور احدهما الى تصور آخر بدون ابطاء . وهما اذن متلازمان فی تصور الوجود ، فليس احدهما سابقا فی الذهن والتصور والآخر لاحقا له فيه ، هما قديمان معا .

« والوجود » ، الذى هو المقسم بين الواجب والممكن ، امر ذهنى و « معلوم » (١) فحسب ، ليس واقعا فى الخارج . لأن الامكان وهو قابلية الوقوع احد قسميه . فلا يصح ان يكون المقسم واقعا بالفعل وواجبا ، وفى الوقت نفسه احد قسميه غير واقع وغير واجب .

والصلة بين « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فى نظر ارسطو ، وهى الصلة بين الاله وأصل العالم عنده فى بحث آخر ، ليست على نمط الصلة بين براهما والعالم فى الديانة البراهمية . كما أنها ليست على نمط ما بين « الوجود الواحد » والعالم فى نظر الايليين ، ولا على نمطها بين « المثل » التى هى « الوجود المطلق » والعالم الذى هو « الوجود المقيد » عند افلاطون ، من : ان احد الطرفين خير كله والآخر اما شر كله أو مزيج من الخير والشر . وانما هى صلة بين « التام » و « القابل » لأن يكون « تاما » ، هى صلة بين التام الجميل لتمامه وبين المتطلع لأن يكون تاما وجميلا ، هى صلة بين معشوق وعاشق .

وانذا سعى المتطلع الى التمام ليصير تاما فمبعث سعيه ، أو مبعث حركته التى يسير بها نحو التمام هو ذات « التام » بالفعل وما عليه من جمال ، وما له من روعة وجلال لتمامه بالفعل ، مبعث ذلك جاذبية الصورة المحضنة وكونها معشوقة .

فـ « واجب الوجود » ، لأنه تام وجميل ، محرك غيره عن طريق جاذبيته . وكونه معشوقا له ، محرك لـ « ممكن الوجود » نحو تمامه . ولكنه هو نفسه غير متحرك ، وغير متنقل من حال الى حال لأنه تام بالفعل . وارسطو يصف « واجب الوجود » من أجل كونه محركا للممكن مع كونه غير متحرك :

بـ « المحرك الذى لا يتحرك » .

(١) لعزل رأى المعتزلة فى ان « الشيء » هو « المعلوم » متأثر برأى ارسطو لـ « الوجود » ولو كان تعبير الاشاعرة عن « الشيء » بـ « الواجب » بدل « الوجود » لكانت مقابلته لرأى المعتزلة ادق .

أما « الممكن » فيرى أن تحركه من طبيعه ، وإن كان دفع الحركة فيه من أمر آخر غير ذاته ، من « الواجب » نفسه ، إذ ليس التحرك إلا الانتقال من حال إلى آخر ، وذلك من لوازم مفهوم الممكن - كما تقدم .

والإنسان كجزء من هذا العالم ، الذى أصله « الامكان » مستعد بطبيعته لأن يكون كاملا وتاما فى إنسانيته . وليس هناك ما يملى عليه طريق الكمال غير ذاته ، فالكمال ذاتى له وكامن فيه . والفريق بين فرد وآخر من افراد الإنسان هو فى وجود العائق الخارج عن طبيعه الذى يحول دون وصوله إلى الكمال، أو فى عدم وجوده فى طريقه نحو هذا الكمال : فالفقر الشديد ، كالتفريط الكثير ، من العوائق التى يراها أرسطو تحول بين الإنسان وبين وصوله إلى الكمال الإنسانى ، لأن كلا من الأمرين صارف لصاحبه عن التعلم وعن تحصيل المعرفة ، التى تلبية مطالب الجسم . والمعرفة فى نظره هى وحدها طريق الإنسان نحو الكمال فى الإنسانية .

وإذا تطور الإنسان فى المعرفة ووصل فى مراتبها لأن يكون صورة إنسانية خالصة ، أى عقلا خالصا - كما إذا وصل أى نوع آخر إلى صورته النوعية - فقد صار شبيها بالصورة المحضة للعالم كله ، وهى واجب الوجود . لأنه عندئذ صورة محضة لنوعه ، أو قد صار شبيها بالاله ، لأن الاله هو واجب الوجود ، وهو الصورة المحضة أيضا .

وأرسطو إذ يصف الإنسان الذى أصبح صورة تامة ، أو صورة خالصة فى الإنسانية - وهو الفيلسوف فى نظره - بأنه شبيه بالاله ، لم يقصد إلى أن مثل هذا الإنسان ينتقل من العالم المشاهد إلى عالم آخر وراءه ، فضلا عن أن « يتحد » بما فى هذا العالم الآخر هناك .

وإذا ربط أرسطو فى بحثه الإلهى بين الله والعالم ، أو فى بحثه المنطقى بين الواجب والممكن على النحو الذى ذكرنا ، لم يبلغ فى هذا الربط حد أن يدعى أن الاله « حال » فى العالم ، والواجب « حال » فى الممكن ، إذ الاتصال عنده بين الطرفين اتصال ذهنى فحسب ، منشأه التقابل فى التصور ، وهذا التقابل هو تمام أحدهما ، وعدم تمام الآخر مع استعداده للتمام . فليس أرسطو فى نظريته إلى « الوجود » من القائلين بـ « الحلول » ولا بـ « الاتحاد » .

وسبب المغايرة بينه وبين من سبقوه من الفلاسفة فى النظرة إلى « الوجود » هو سيطرة الاتجاه الطبيعى على تفلسفه .

ففى اللحظة التى ربط فيها بين الاله والعالم (بين الصورة المحضه والمادة ، أو بين الواجب والممكن) ، لم يجعل العالم فى بدايته ونهايته تابعاً للاله ، كما يجعل لهذا الاله ارادة فى هذا العالم ، ولا توجيها للانسان فيه .

• والواجب والممكن فى نظره موجودان ، ومشتركان فى الوجود(١) .
• ووجودهما متصور معا فى لحظة واحدة ، على معنى أن أحدهما لا يسبق الآخر فى هذا « الوجود » عندما يتصوره الانسان . فليس أحدهما متقدما بالزمان والآخر متأخرا عنه به ، أى ليس بينهما قدم وحدوث بالزمان . كما أن أحدهما لم يكن ناشئا عن الآخر ، فليس بينهما قدم وحدوث بالذات .
• ووجوب الممكن – أى وقوعه وتشخصه وتصوره – هو الحادث فيه ، لكن وجوده نفسه مرتبط فى تصور الذهن بوجود الواجب – كما نذكر من قبل .

والانسان – وهو جزء من هذا العالم – غايته كامنة فى ذاته ، وحركته نحو هذه الغاية من طبيعه . وهو ان وصل الى تمام غايته ، بأن يكون صورة محضه أو صورة خالصة لنوعه الانسانى ، كان مستويا مع الاله فى وضع واحد .

وارسطو اذن فى نظره الى « الوجود » يعارض نظرة الايمان كلها اليه ، كما يعارض نظرة الايليين ونظرة افلاطون من فلاسفة الاغريق اليه(٢) .

(١) ولكن لا على معنى أن هناك فى الخارج بينها شيء هو قائم فيهما ، بل فقط على معنى أن لفظ الوجود ومعناه الذى فى الذهن ، والخط الذى يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعمهما ، وهما مشتركان فيه . فشمول معنى الوجود الذى فى الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذى يكتب هذه اللفظ لهما ، فهما مشتركان فى هذا . وأما فى نفس ما يوجد فى الخارج ، فانما يشتهبان فيه من بعض الوجوه . واشتراك الواجب والممكن على هذا النحو ، كان سائدا لدى فلاسفة المسلمين والمشتغلين منهم بعلم الكلام بعد سيطرة المنهج الفلسفى على البحوث الكلامية .

كما كان سائدا عند رجال الكنيسة فى القرون الوسطى ، فينسب الى توماس فون اكوينو انه يقول :

Der Begriff des Seins trifft auf gottliche und geschöpfliches zu ;
aber nicht in gleeher Weise.

(ص ٨٦ من كتاب « المصطلحات الفلسفية » لـ Otto Willmann ، الطبعة الثالثة ميونخ) .

(٢) Schelling (١٧٧٥ – ١٨٥٤) يقوم فلسفة ارسطو فيما يلى :
• بداية فلسفته التجريبية ، ونهايتها التفكير الخالص . وهى كلها فكر منتزع بوساطة التحليل لعناصر سابقة تتبع الطبيعة أو العقل الانسانى ، .
• ص ١٢٧ من كتاب « الاصطلاحات الفلسفية الرئيسية فى تواردها التاريخى » لـ Otto Willmann .

عند الرواقيين :

والرواقيون - وبالأخص رجال المدرسة القديمة ، وفي مقدمتهم زينون Zenon (١) ، وخرسيب Chaysippos (٢) - تأثروا في بحثهم « الوجود » بأن الوجود على سبيل الحقيقة جسمى ومادى ، وما ليس بجسمى ولا مادى ليس بوجود على سبيل الحقيقة . والزمن وهو مقياس الحركة ، والمكان الخالى - الذى ينكرونه داخل العالم ويعترفون به كمحيط له فحسب هما امران غير موجودين على سبيل الحقيقة فى رأيهم ، لأنهما ليسا بجسمى ولا مادى .

وهذا الوجود الذى هو جسمى أو مادى يتنوع الى نوعين : منه ما هو فاعل مؤثر ، ومنه ما هو منفعل متأثر . والأول مادته رقيقة ، والثانى مادته غليظة . ومع التفرقة بين النوعين من كون أحدهما فاعلا ومؤثرا ، والآخر منفعلا أو متأثرا ، وكون الأول رقيق المادة والثانى غليظها - مع هذه التفرقة يرونهما متصلين ببعضهما عن طريق أن أحدهما يوجد فى الآخر ويحل فيه . فرقيق المادة يوجد فى غليظها ، والفاعل ليس خارجا عن المنفعل ، بل هو حال فيه .

وهم ، من أجل قصرهم « الوجود » على الجسمى أو المادى ، عرفوا بـ « الماديين » . ومن أجل عدم فصلهم بين نوعيه المؤثر والقابل ، وادعائهم أن كلا منهما متصل بالآخر على النحو السابق ، لقبوا بـ « الموحدين » واعتبروا من أصحاب « وحدة الوجود » Monis mus .

والمؤثر عندهم من نوعى « الوجود » يسمونه عقلا (Logos) أو روحا (Pneumna) ، ويطلقون عليه الاله كذلك . وقد يطلقون عليه جوهرًا فيه الاله أو العقل . أما المنفعل أو القابل فيسمونه جوهرًا بلا كيف ، ويسمونه أيضا مادة على الاطلاق .

ويجعلهم الاله الفاعل متصلا بالمنفعل القابل ، عدوا من أصحاب مذهب الاتصال ، أى من أصحاب الرأى القائل باتصال الاله بالعلم وبوجوده فيه .
Pantheismus Immanenz .

(١) عاش بين ٢٣٦ : ٢٦٤ ق م .

(٢) عاش بين ٢٨١ : ٣٠٨ ق م .

واتصال المؤثر فيه ، أو اتصال الفاعل بالفاعل ، أو اتصال الاله أو العقل أو الروح بالعالم ، ليس على معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال فى الثانى ، بل على معنى أن اتصال المنتشر الذائب فيه وكل جزء من أجزائه .

فـ « الوجود » عندهم مادى ، والاله والعالم ماديان . والاله والعالم متضلان ، ووجودهما واحد . ومن نار الاله أو روحه ينشأ العالم ، ويرجع اليها ، ثم يتكون عنها ثم يرجع اليها ، وهكذا (١) .

وهم إذن من أصحاب « وحدة الوجود » ومن أصحاب « حلول » الاله فى العالم ، ومن أصحاب « اتحاد العالم » فى نهاية وجوده بالاله . ويخالفون من سبقهم فى بحث « الوجود » فى جعلهم الاله والعقل ، وكذا المعانى الخلقية ، أمورا مادية (٢) .

عند أصحاب الأفلاطونية الحديثة :

أفلاطون :

قد سبق (٣) أن وضعنا رأى أفلاطون فى « الوجود » ، ومحصله : أنه يرى « وحدة الوجود » ، على معنى أن « الأول » وهو الطبيعة العليا الخيرية الكاملة متصل بالمادة التى يتكون منها هذا العالم وغير منفصل عنها ، وأن العالم تدرج فى وجوده عن هذا « الأول » ، واليه يرد فى النهاية و « يتحد » به .

(١) يتكون العالم عندهم بتحول الروح أو النار الالهية الى هواء وماء . أما الماء فيتحول جزء منه الى تراب ، والجزء الآخر يتبخر فى الهواء لتشتعل منه نار من جديد . والتراب والماء هما غالبا العنصران القابلان للأثر ، والهواء والنار هما غالبا العنصران المؤثران . وبعد فترة من الزمن يسترجع الله كل شيء فى الكون بمقتضى حريق عام ، ومن هذه النار الالهية يخرج العالم من جديد . وفى نشأة العالم وقنائه تسيطر الضرورة التى هى القدر . والقدر والقانون الطبيعى سواء ، أو هو والعقل الالهى سواء .

(٢) والنفس الانسانية فى نظرهم جزء من الاله ، وهى منحدره عنه . فهى مادة رقيقة ، ولذا فهى مؤثرة . وهى النفس التى نشعر بحرارتها حيننا ، والتى تمنح الجسم الصورة والتشكل . وتبقى بعد الجسم ولكنها تنفى . ويقاؤها فقط الى اشتعال لهب العالم . وانقسامها : الحواس الخمس ، وقوة الكلام ، وقوة الاقتناع والاعتناع ، وتلك القوة التى محلها القلب . ويتبعها التصور والتشهى والعقل . وبالرغم من كونها منقسمة الى هذه الأقسام هى واحدة فى ذاتها .

(٣) عند الكلام عن « وحدة الوجود » : فى الكتاب الأول .

ولكنه لم يقل بـ « الحلول » ، أى بحلول « الأول » فى المادة التى هى أصل العالم ، كما قالت الرواقية ، لأن « الأول » فى نظره ، تام الخيرية ، والمادة فى مقابله شر كلها ، واتصالهما ببعضهما جاء فقط عن طريق « تدرج » الموجودات فى صدورهما عن الأول . والمادة فى وجودها كانت الحلقة الأخيرة فى سلسلة الموجودات التى نشأت جميعها عنه بطريق التدرج . ومن هنا كانت المقابلة تامة بينها وبين الأول ، ولكنها مع ذلك لم تكن منفصلة عنه ، لأنها الطرف الأخير فى ترتيب الموجودات التى هى متصلة بعضها ببعض من جهة ، ومتصلة كلها كذلك بـ « الأول » عن طريق صدورهما وقيضانها عنه من جهة أخرى .

برقلس :

أما برقلس - وهو من رجال الأفلاطونية الحديثة - وقد تقدم رأيه أيضا (١) - فيؤكد « وحدة الوجود » التى قامت عليها فلسفة هذه المدرسة : إذ أفلاطون المصرى مؤسسها ، عندما قال بصدور العالم عن « الأول » ، لم يذكر صراحة أن العالم كان كامنا فيه ، وأن قال بخروجه منه وانتهائه إليه . ولكن برقلس وضح كمون العالم فى « الأول » ، الأمر الذى يدل على شدة الاتصال به ، كما قال بخروجه منه وعودته إليه . وفى حال خروجه منه وظهوره عنه ذكر أنه لم تنفصم بسبب ذلك عرى الاتصال بينهما ، لأنه لم يزل باقيا فيه ، إذ خروجه كان عن طريق الفيضان عنه ، وعودته ستكون بالاتكماش فيه ، مما يدل على عدم وجود هوة بينهما على الأقل .

عند المسيحيين العقليين :

والمسيحيون العقليون (٢) ، وهم الذين تأثروا فى شرحهم للمسيحية بالفلسفة الاغريقية ، رأوا أن « الوجود » على سبيل الحقيقة ، أى الكمال الباقى هو الله ، وأنه بهذا الاعتبار واحد غير متعدد . أما العالم فى نظرهم فليس وجوده على سبيل الحقيقة لأنه متغير فان .

ومن أجل هذه التفرقة على هذا النحو تراهم يجعلون عيسى عليه السلام الصلة بين الله والعالم ، أى بين الوجود على سبيل الحقيقة والآخر

(١) فى ص ١٢٧ من الكتاب الاول .

(٢) تقدم رأيهم فى الكتاب الاول عند معالجة مشكلة الاتانيم .

غير الدائم . وهو فى نظرهم ملتقى الله والعالم : فيه كلمة الله ، ومع ذلك هو إنسان . فهو أخذ بطرف من الله لأنه كلمته ، وبطرف من العالم لأنه إنسان ، ولكنهم مع التمييز بين نوعين من « الوجود » لا يقولون « بحلول » أحدهما فى الآخر ، أى بحلول الله فى العالم – كما يقول البراهميون أو الرواقيون .

ولأنهم تأثروا بأفلوطين فيما قاله فى « أول » موجوداته ، من أنه : واحد من كل وجه ، اعترض طريقهم فى تطبيق هذه « الوحدة » على الله عندهم ما وصفه به الانجيل من العلم والحياة ، إذ كيف يتم أنه واحد من كل وجه مع وصفه بصفات ايجابية ؟ فمقتضى اتصافه بها . . . عدم بساطته فى التصور المذهنى – على الأقل . وكان رأيهم فى حل هذا الاعتراض – وهو نوع من التوفيق بين الدين والفلسفة – أن جعلوا العلم والحياة حالين للذات ، التى هى « الوجود » على سبيل الحقيقة ، التى يراد لها الوحدة من كل وجه . ويجعلهم العلم والحياة حالين للذات ظنوا أنهم أرضوا الدين ، لأنهم قالوا بما قال به الكتاب المنزل ، وأنهم كذلك أرضوا الفلسفة التى بالغت فى بساطة « وحدة » الأول ، لأنهم لم يجعلوا لهما مدلولين مستقلين بجانب الذات حتى لا يكون هناك تعدد فى مرتبتهما . وبذلك بقى الاعتراف بوحدة الأول غير مناوئٍ للاعتراف باتصافه بصفات .



والى هنا – قبل عرض رأى الفلاسفة الاسلاميين فى « الوجود » – نجد ان الآراء فيه على تشعبها ، ترجع الى مذهبين :

الى مذهب « الوحدة » Manismus : الذى يرى عدم انفصال الله عن العالم ، أو عدم انفصال المبدأ السامى الكامل عن الأصل الآخر المقابل له ، كما يرى أن العالم صادر عنه وينتهى اليه . ووراء هذين الأساسيين – وهما عدم الانفصال ، ووحدة المبدأ والمنتهى – يختلف أصحاب هذا المذهب ما بين قائل بالحلول Immanenz ، كالبراهميين ، واتباع أكزينوفا من أصحاب المدرسة الايلية ، والرواقيين ، أو قائل بعدمه كرجال الافلاطونية الصديقة .

والى مذهب التفرقة أو « الاثنينية » Dualismus : وهو مذهب افلاطون وأرسطو . وافلاطون فى تفرقته يعبر بـ « وجود » مطلق وآخر مقيد ،

بينما أرسطو يقول بـ « وجود » واجب وآخر ممكن . وكل منهما يرى أن الاله خارج عن هذا العالم Transzendenz (١) .

عند فلاسفة المسلمين :

وفلاسفة المسلمين - بهذا الوصف - لا بد أن يراعوا في تفلسفهم وفي عملهم العقلي على العموم : سواء في مشكلة الوجود أم في غيرها . ما جاء به القرآن الكريم واثت به السنة الصحيحة ، سواء ما تعلق بذلك وبغيره مما يكون موضع بحث عقلي لهم ، لأنهم لم يكونوا أصحاب نزعة عقلية فحسب ، بل قبل ذلك كانوا حريصين على أن يكونوا مسلمين في الصف الأول في الجماعة الاسلامية . وحرصهم على هذا ، كثيرا ما دفعهم الى أن يرموا مخالفهم بالجهل وقلة الفهم للدين .

ففي مشكلة « الوجود » هنا ، اذا ارتضوا رأيا من الآراء الاغريقية فيها ، فانما يرتضون ما هو موافق للاسلام فيها بالضرورة . على انه اذا لم يكن الرأي الاغريقي الذي ارتضوه ملائما كل الملامة لما يبدو نظيرا له في الاسلام . ركزوا عملهم العقلي قبل كل شيء في توضيح الملامة بينهما . كما سبق ان ذكرنا ان التوفيق بين الدين والفلسفة كان اهم مظهر من مظاهر تفلسف المسلمين (٢) .

(١) ومع قول هذين الفيلسوفين معا بالاثينية في الوجود ، وتعبيرهما عن كل طرف من طرفي هذه الاثينية بعبارة خاصة :

فان افلاطون في اثينيته اصرح من أرسطو . . . لأنه يرى وجود الطرفين : وجود « المثال » ووجود « ظل » وجودا خارجيا بينهما صلة وهي فقط ان وجود « الظل » مرتبط ومقيد بوجود « مثاله » وليس العكس . ومن هنا كان وجود « المثال » وجودا مطلقا ، ووجود « الظل » وجودا مقيدا . وقد يشرح الاطلاق والتقييد على معنى آخر .

اما أرسطو : فانه ان قال بـ « واجب » الوجود و « ممكن » الوجود ، وهما طرفان ونوعان في الوجود ، الا ان وقوع الممكن عنده معناه حلول الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنده ، وهما اسمان للواجب ايضا ، فيما يسميه مادة أو امكانا . فليس وجود أحدهما في الخارج مستقلا عن الآخر ، بل وجود المفهوم أو الصورة أو الماهية خارجا ضمن وجود اسماء الشخص في الخارج ، أو ضمن الهوية . (كتاب « نظرة عامة في تاريخ الفلسفة » ، ج ١ ص ٣٧٩ ، Ueberweg ، وكتاب « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٧١ August Messer) .

(٢) كما سبق في هذا الكتاب .

وإذا استعرضنا من آيات القرآن الكريم المتعلقة بـ « الوجود » ، وجدناها تدل في ظاهرها على أن الإسلام :

يرى « اثنيئية » في « الوجود » ، ويفرق بين طرفيها •

كما نجده لا يبالغ في رخص النوع الرخيص منهما :

لأنه كدين لا بد أن يرى تفرقة في الوجود ، إذ هذه التفرقة أساس العبادة والتكيف في كل الأديان • وباعتداله في التفرقة كان متميزا عن كثير من الديانات الأخرى التي بالغت في تحقير أحد طرفي الوجود •

فمن الآيات التي يدل ظاهرها على « اثنيئية » الوجود قوله تعالى في سورة البقرة :

« وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلامنا فيها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين • فاذلها الشيطان عنها فاخرجها مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » (١) •

وقوله فيها أيضا :

« ••• فمن الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق • ومنهم من يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا عذاب النار » (٢) •

وقوله كذلك في سورة آل عمران :

« وما كان للنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا ، ومن يرد ثواب الدنيا نُؤتِه منها ومن يرد ثواب الآخرة نُؤتِه منها ، وسنجزي الشاكرين » (٣) •

ففي الآية الأولى ذكر تواما من الوجود باسم « الجنة » ، وذكر النوع الثاني منه باسم « الأرض » • وفي الآيتين الأخريين ذكر أحدهما باسم « الدنيا » ، والثانيهما باسم « الآخرة » •

(١) البقرة : ٣٥ ، ٣٦ •

(٢) البقرة : ٢٠٠ ، ٢٠١ •

(٣) آل عمران : ١٤٥ •

ومعنى التفرقة فى الوجود بنكر نوعين منه ، أن أحد هذين النوعين يمتاز عن الآخر بصفات تعد غاية يتطلع نحوها الآخر ويسعى إليها • وأحد النوعين فيما نكره القرآن الكريم - وهو الجنة أو الآخرة ، يمتاز فى القيمة والاعتبار عن النوع الثانى - وهو الأرض أو الدنيا • وفى هذا التمييز يقول الله سبحانه وتعالى فى سورة آل عمران : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرف ، تلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب • قل أوئنبكم بخير من ذلكم ، للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد » (١) •

ويقول فى هذا المعنى كذلك :

« لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد • متاع قليل ثم ماواهم جهنم ، ويسئ المهاد • لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلا من عند الله ، وما عند الله خير للابرار » (٢) •

ويقول فى سورة الأنعام :

« وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ، وللدار الآخرة خير للذين يتقون ، افلا تعقلون » (٣) •

ولكن مع تفضيل الاسلام لأحد نوعى « الوجود » عن الآخر ، كما هو ظاهر هذه الآيات الكريمة ، لم يبلغ اعتبار النوع الآخر ويسلبه كل قيمة •

وفى ذلك يقول جل جلاله فى سورة المائدة :

« يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعقبوا ، ان الله لا يحب المعتدين » (٤) •

ويقول فى سورة الأعراف :

« يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، انه لا يحب المسرفين • قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من

(٢) آل عمران : ١٩٦ - ١٩٨ •

(١) آل عمران : ١٤ ، ١٥ •

(٤) المائدة : ٨٧ •

(٣) الأنعام : ٣٢ •

الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك
نفصل الآيات لقوم يعلمون » (١) .

فإذا انتخب من عرفوا في الجماعة الاسلامية باسم فلاسفة المسلمين من
آراء الاغريق في « الوجود » - ان بقي لهم الاختيار - انتخبوا منها ما يقول
بـ « الاثنينية » فيه ، او ما يبدو ظاهره على انه « اثينيى » . وهذه الآراء
في جملتها ، من نشأة التفلسف عندهم الى وفاة ارسطو ، لم تخرج فيما
يتعلق بـ « الوجود » عن واحد من امرين : اما القول بـ « الوحدة »
Monismus ، او القول بـ « الاثنينية » Dualismus .

وقلاطون كان « اثينيا » في الوجود ، وارسطو يبدو فيه كذلك ،
ومذهبهما كان المذهب المفضل عند فلاسفة المسلمين المشائين او المنطقيين
منهم . والكندى ، والفارابى ، وابن سينا - لانهم مشائيو الاسلام - كانوا
تبعا لذلك افلاطونيين ارسطوطاليسيين في مشكلة « الوجود » . والفرق بين
ثلاثتهم ليس اذن في الاتجاه ، بل في توضيح الفكرة الفلسفية وتفصيلها ، ثم
في دقة الملازمة والتوفيق بين الاسلام والفلسفة في هذا الاتجاه ، ان بدا
عدم اطراد او عدم استمرار في الموافقة عند وضع احد الرايين ونتائجه
امام الراى الآخر ونتائجه .

(١) الامراف : ٣٦ ، ٣٢ .

الكندى

الوجود :

الكندى (١) وهو المشائى الأول فى الاسلام والفيلسوف العربى ،
« اثنتين » فى فكرة الوجود • على معنى أنه يفرق بين نوعين فيه ، على نمط

(١) هو الملقب بالفيلسوف العربى والمشائى الاول فى الاسلام ، كما يقول عنه القطر
فى كتابه « اخبار العلماء باخبار الحكماء » ، (ص ٢٤١ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة
١٣٣٦ هـ) : « ولم يكن فى الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاونة علوم الفلسفة حتى سموه
فيلسوفاً غير يعقوب هذا » • وهو أبو يعقوب بن اسحاق الكندى ، من قبيلة كندة المشهورة ،
التي كان موطنها جنوب جزيرة العرب •

ولم يعرف وقت مولده بالضبط ، بل وجد على العموم فى آخر القرن الثانى للهجرة
(فى أول القرن التاسع الميلادى) • وقد ولد بمقر أبيه ، مدينة الكوفة فى ذلك الوقت . إذ كان
حاكماً عليها • ولما شب أخذ يقسط وافر من الثقافة العربية فى مدينة البصرة ، إذ كانت
موطنها ، وبما لا يقل عن هذا القسط أو يزيد من الثقافة الأجنبية : الفارسية واليونانية فى
مدينة بغداد على معلمين من الفرس والسريان • وكانت معارفه لذلك كثيرة ومتنوعة •

- وقد ألف الكندى ، بعد ما اطلع على هذه الثقافات ، فى كثير من موضوعات العلوم •
- فمما ألفه فى الفلسفة : كتاب الفلسفة الأولى فيما وراء الطبيعيات والترجيد ،
ورسالة فى أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات •
- وفى المنطق : رسالته فى مدخل المنطق ، ورسالته فى المتولات العشر •
- وفى الفلك : رسالته فى المناظر الفلكية •
- وفى الطب : رسالته فى الغذاء والدواء المهلك •
- وفى الجدل : الاحتراس من خداع السوسطائية •
- وفى النفس : رسالته فى أن النفس جوهر بسيط ، ورسالته فى ما للنفس ذكره وهى
فى عالم العقل قبل كونها فى عالم الحس •
- وفى الأخلاق : رسالته فى الأخلاق •
- وفى الأبعاد : كتاب الآلة التى تستخرج بها الأبعاد والأجرام •

ويروى أن جميع مؤلفاته تبلغ مائتين وخمس وستين رسالة ، احصاها نكتور فليجل
Fluegél فى كتابه « الكندى » ، نقلاً عن أبى يعقوب النديم • ولكن فقد معظمها ؛
ولم يبق منها الا النذر اليسير •

ما جاء به ظاهر القرآن ، وعلى نحو ما عرف به أفلاطون وأرسطو .

ومع أنه الف في كل معارف وقته تقريبا الا ان نفسه كانت تميل بصفة خاصة الى الرياضيات . ولذا ينسب اليه هذا القول : « لا سبيل الى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . ولعل حبه للرياضة ، هو السبب الذي يشرح لنا ما يعزى اليه من أنه كان يفضل الثقافة الاجنبية على الثقافة العربية . . . اذ ان الاولى كانت تمثل طبعا العنصر العلمي ، حسبما يتطلبه مقياس الرياضة في البحث من الدقة والتحديد .

وهو في هذا مقتد بأفلاطون ، اذ ينقل عنه في برنامج تربيته للدولة وطبقاتها انه كان يوصى بتعليم الرياضة لمن في سن السادسة عشرة الى الثامنة عشرة ، لانه يرى ان تعلمها مقدمة ضرورية للفلسفة « الميتافيزيقية » ، وكانت هذه الفلسفة عنده في القمة . ويجب لهذا ان يكون الحكام من الفلاسفة . . . وفهم ذلك من افلاطون على أنه متأثر بمذهب الفيثاغوريين ، لا على أنه يقصد تحويل اتجاه المتياس العلمي من النظري الصرف الى الرياضى . وبعض الباحثين اعتقد مثل هذا في جانب الكندي ، وصرح بانته مقلد لأفلاطون فيه .

وهو لم يكن مؤلفا فحسب ، بل كان مع ذلك مترجما من أشهر المترجمين لكتب الثقافة الاجنبية في عصر بني العباس ، وكان مع ذلك مصححا أيضا لما ترجمه بعض السريان . ويعزى اليه ترجمة كتاب « فقه أرسطو » او اثولوجيا . ولم يبلغ هذا الشأن الا بعد ان تعلم بعض اللغات الاجنبية وحنق فيها . ويقال انه كان يتقن اليونانية بصفة خاصة .

ويحكى دى بور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، (ص ٩٢٤ تعريب الاستاذ ابو ريده طبع مطبعة التاليف والترجمة سنة ١٩٢٨) : « انه لم يفتح بترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها ، وحاول أصلحه وشرحه » .

وينقل القفطى في كتابه السابق (ص ٢٤٧) عن ابي جليل الأندلسي : ان الكندي « ترجم من كتب الفلسفة الشيء الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستعصى العويص » .

والكندي خدم المأمون والمعتمد والمتوكل ، الا أنه اضطهد في زمن هذا الأخير ، وصودرت مكتبته مدة طويلة عندما اشتدت العاصفة ضد أهل الرأي من المعتزلة ، وكثير من حاملي لواء الثقافة العقلية الاجنبية . فالتاريخ يحدث ان المتوكل لم ينهج على غرار المأمون في تأييد مذهب الاعتزال ، بل ذهب الى حد كبير في اعادة الكلمة لأهل النص ، وتحقيقا لذلك حمل في قسوة على كل مخالف لهم .

ولما كان الكندي من قادة مذهب الاعتزال ، وله في خدمته وخدمة الدفاع عن العقيدة مواقف مشهورة - أجلها الرد على بعض الفرق الدهرية التي كانت تنكر في وقته الرسالة الالهية على أساس الاكتفاء بالعلم الانساني في الارشاد - لم يجد بدا من الفرار من بغداد ، عاصمة الخلافة وموطن الثقافات ، الى اطراف المملكة الاسلامية . ويقال : انه لم يعثر منذ ذلك الحين على كنف يقية شروق الايام . ولذا مات في حالة سيئة .

ويرجح المؤرخون أن تكون وفاته حصلت في سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٠ م) . والاسناد الأكبر

ولكن ، أهو عبر عن النوع الممتاز منه بالوجود « المطلق » ، وعن الآخر المقابل له بالوجود « المقيّد » ، فيكون بذلك أفلاطونيا في التعبير ؟؟

أم اختار عبارة « واجب » الوجود للأول ، و « ممكن » الوجود للثاني ، فيكون أرسطيا في الصياغة ؟؟

والقطع بأسناد أحد التعبيرين له يتوقف على النص الوارد في كتبه متعلقا ببحث هذه المشكلة . ومع الأسف لا نستطيع بيان ذلك ، لعدم وجود مصادره الأصلية بين أيدينا ، لا عن تفصيل في البحث عنها ولكن لكثرة ما فقد منها . ومع أننا نفتقد هذه المصادر التي كنا نقطع عن طريقها بنسبة أحد التعبيرين له ، فإننا نرجح لتلقيبه بـ « المشائي » فيما كتب عنه ، أنه كان أرسطيا للتعبير في آرائه في « الوجود » .

وجود « الواجب » في نظره هو الوجود على سبيل الحقيقة Real وهو وجود الله تعالى . أما العالم ، لأن أصله الامكان ، فوجوده طارئ ، وليس ذاتيا . هو منحة له من غيره ، واستمرار قيامه به مرتبط بغيره كذلك . وهذا الغير هو ما وجوده على سبيل الحقيقة ، أو هو « واجب » الوجود بذاته .

وبهذه التفرقة ، كان الذي وجوده على سبيل الحقيقة واحدا ، غير متعدد . ووصف الكندي له بالوحدة معناه وصف واجب الوجود نفسه بالوحدة . ووصف واجب الوجود بالوحدة لا يمنع تقرير الاثنينية بينه وبين أصل هذا العالم . بل هو نفسه تقرير هذه الاثنينية لأنه تأكيد لقطع الشركة بينه وأصل هذا العالم . والقرآن نفسه إذ وصف الله بالوحدة في قوله : « والهكم اله واحد ، لا اله الا هو الرحمن الرحيم » (١) - لا يتعارض وصفه له بذلك مع كونه نوع الوجود الى نوعين ، كما سبق .

المرحوم مصطفى عبد الرازق في كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ، ص ٥١ ، يرجح أن تكون وفاته في سنة ٢٥٢ هـ .

ومن هذا العرض الموجز لحياة الكندي يمكن أن نستخلص منه ظواهر ثلاث :

- أنه لم يتخصص في علم من العلوم .
- وأنه كان يميل الى الرياضة .
- وأخيرا أنه كان من أهل الاعتزال ، ومن أصحاب الرغبة العقلية .

(١) البقرة : ١٦٢ .

وجود العالم - إذا كان أصله الامكان ، وكان هذا الوجود طارئاً عليه وليس ذاتياً له - معناه إذن تحقيق « ماهياته » (أنواعه) ، وصيرورتها « هويات » ، بفعل ما وجوده على سبيل الحقيقة من ذاته ، وهو واجب الوجود .

وإذا كان وجود العالم طارئاً على أصله (وهو الامكان) - وكان عبارة عن جعل ماهياته هويات ، أى عبارة عن تشخيص وتصديد لتلك المفاهيم التى قبل ان تتحقق كانت عامة أو كلية - ما الفرق بين هذا الرأى للكندى ؟ وبين ما ينسب الى افلوطين المصرى فى هذا الجانب ؟

ان الذى ينسب الى افلوطين هو : ان « المادة » هى العدم المطلق ، أى الشئ الذى لم يتحدد ولكنه قابل للتصديد والتشكل فى اشكال وصور مختلفة . ولأنها لم تتحدد كانت شراً . ثم تصديدها يأتيتها من امر خارج عنها وهو العقل ، لا من ذاتها . وفى نظره يتبع هذا التصديد الحكم عليها بالقيمة أو الخيرية ، بعد ان كانت شراً مطلقاً قبل ان تتحدد .

اليس طرود « الوجود » على أصل العالم (وهو الامكان) عند الكندى هو التصديد للمادة عند افلوطين ؟

ثم اليس منح العالم الوجود من امر خارج عنه هو واجب الوجود عند الكندى ، يشبه تصديد المادة من قبل العقل عند افلوطين ؟

فى كلتا الحالتين هناك امر خارج عن أصل العالم عند الكندى وخارج عن المادة عند افلوطين . اسمى من هذا الأصل وهذه المادة هو الذى منح الوجود أو اعطى التصديد ، وبالتالي هو المقوم لها (بالحكم عليهما بالخيرية) أو كان سبباً فى تقويمهما ، بعد أن كانا غير مستحقين بعض شبه من مانحهما الوجود أو التصديد . وهذا الشبه هو : أن أصبحا الآن ، بعد الوجود أو التصديد ، فى وضع لا يقال فى شأنه : انهما على النقيض تماماً من مانحهما الوجود والتصديد .

هنا ، قطعاً شبه بين الرايين بما ذكرنا من أوجه الشبه . .

ولكن : أردد الكندى رأى افلوطين هذا - ورأيه اما تعديل لرأى افلاطون ، أو لرأى أرسطو ، وأما مزج لكليهما - فيكون حاكياً له ؟؟

أم أن هذا الذى ينسب اليه هو نتيجة توفيقه الخاص به ، بين الدين والفلسفة الاغريقية ، وهو عندئذ شبهه فقط برأى افلوطين ؟

وان فلسفة افلاطون - وهي مظنة احتمال لأن يكون توفيق الكندي بينها وبين الاسلام ، كما سبق أن ذكرنا - ترى ، من غير شك ، « الاثنينية » في الوجود . وهي مع ذلك صريحة واضحة فيها ، لأنها ترى للمثال أو لـ « رب النوع » وجودا خارجيا مستقلا ، بجوار وجود أفرادها في الخارج ، كما ترى أن وجود أفراد المثال ظل لوجود المثال نفسه . ولتبعية وجود أفراد المثال لوجود المثال نفسه ، كان وجوده أشرف من وجودها . ولكن مع اهتمام الفلسفة الأفلاطونية بالمثال ، لا تراه مؤثرا في وجود أفرادها : فالمثال أو رب النوع في نظر افلاطون غير فاعل وغير مؤثر على العموم (١) .

والكندي على فرض أنه قبل فلسفة افلاطون في « الوجود » ، لا بد أن يضيف التأثير والفعل في جانب النوع الكامل من نوعي الوجود عنده ، وهو وجود المثال أو رب النوع ، إذا أراد أن يستعيره الله في الاسلام . لأن الاسلام يجعل التأثير في الكون كله لله تعالى « بديع السموات والأرض ، وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون » (٢) ويقول عز وجل في موضع آخر : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ، ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » (٣) . ويجب عليه كذلك ، إذا أراد أن يستمر في متابعة افلاطون ويستعير منه النوع الثاني من الوجود عنده لوجود العالم في نظر الاسلام ، أن يجعل فعل الله - الذي هو النوع الكامل من نوعي الوجود - متعلقا بالنوع الثاني : وهو وجود أفراد هذا العالم ، على معنى أن وجود هذه الأفراد أثر لفعل الله تعالى .

وبهذا يكون رأى الكندي في الوجود ، اما توفيقا بين الاسلام والفلسفة الأفلاطونية - على فرض أنه قبل فيه افلاطون ، أو مزيجا من الاسلام وهذه الفلسفة .

وعلى فرض أنه في رأيه هذا ، اتبع فلسفة أرسطو في « الوجود » - وهي مظنة احتمال لأن يكون اتبعها أيضا كما سبق - فهذه الفلسفة وان نوعت الوجود الى نوعين : الى « واجب » و « ممكن » إلا أنها لم تكن صريحة وواضحة في « الاثنينية » ، ووضوح فلسفة افلاطون وصراحتها فيها ، ان لم تكن أميل الى مذهب الوحدة في الوجود . إذ وجود « الواجب » وهو الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنده أمر ذهني منطقي فحسب ، وتحققه

(١) صفحة ٥٢ ، ج ١ ، من كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Augustz Messer .

(٢) البقرة : ٢٨ .

(٣) البقرة : ١١٧ .

فى الخارج - فى رأيه - يكون فقط ضمن الهوية أو المادة ، أو بعبارة أخرى ضمن أفرادها • فهـ « اثنيانية أرسطو فى الوجود » اثنيانية بين طرفين : أحدهما ذهنى والآخر خارجى ، أو هى تؤول الى وحدة فى الخارج : جوهرها الهوية، والماهية (أو المفهوم ، أو الصورة) قائمة بها •

ولذا يقلل تعبيرا عن رأى أرسطو فى هذا : ان الماهيات الحقيقية للأشياء هى نفسها المفاهيم المنطقية عنده أيضا • ومن أجل ذلك بقى كل من الماهية والمفهوم غير منفصل عن الآخر : أى أن الأمر الوجودى وهو الماهية الحقيقية بقى غير منفصل عن المفهوم المنطقى • وتبعاً لعدم انفصالهما توضع المفاهيم المنطقية ، فى فلسفته الميتافيزيقية ، موضع ما يسمى بالقوانين الطبيعية (الوجودية) عنده •

ويغض النظر عن هذه الوحدة التى ربما يؤول اليها مذهب أرسطو فى الاثنيانية ، فان الكندى اذا اتبعه فى اثنيانيته ، واستعار منه « واجب الوجود ، لله ، فلا بد أن يريد وجوده سبحانه وتعالى ، خارجاً عن الذهن ، وواقعا وراء الفكر real • إذ اوصاف الاسلام لله تعطى أن وجوده أمر مقدر فى الخارج • ولكن الكندى - مع ذلك - فى استعارته « ممكن » الوجود لأصل هذا العالم ، ليس بحاجة فى ظاهر الأمر الى اضافة جديدة أو الى توفيق ، كما احتاج الى ذلك فى استعارة « الواجب » ، لأن أرسطو يرى « الامكان ، وهو المادة قابلاً للأثر ، وإن كان محدث الأثر عنده هو الصورة أو المفهوم أو الواجب ، والعالم الذى استعير له الامكان منفعل كذلك فى نظر الاسلام ، وإن كان فاعله هو الله تعالى •

فنقطة توفيق الكندى بين الدين والفلسفة ، على فرض أنه اتبع رأى أرسطو فى « الوجود » ، هى جعل وجود « الواجب » ، أمراً واقعاً فى الخارج ، وراء الذهن والتصوير •

ولا يصح أن يقال : ان الكندى ، فى فلسفته حول الله باعتبار كونه أحد طرفى الوجود ، جمع بين رأى أرسطو وأفلاطون ، فأخذ من الأول تعبيره « واجب الوجود » ومن الثانى رأيه فى وجود « المثال » أو « رب النوع » ، وأصبح فى نظره يعبر عن الله بواجب الوجود كما عبر أرسطو ، ولكن وجود (الله) ليس فى حيز الذهن فقط كما نظر أرسطو الى واجب وجوده بل وجوده فى الخارج وراء الذهن كما يرى أفلاطون فى وجود المثال أو رب النوع • لا يقال هذا ، تفسيراً لفلسفة الكندى حول الله ، لأن الاسلام نفسه ، قبل كل شيء ، يوحى بهذا الوجود الخارجى لله تعالى • فرأى الكندى فى

الوجود أقرب أن يكون توفيقاً بين أرسطو والاسلام ، من أن يكون جمعا لرأى
أرسطو وأفلاطون ، وأن كان مؤدى القولين فى الواقع واحدا ، وهو التعبير
عن الله بواجب الوجود ، مع اعتبار وجوده خارجا وراء الذهن والفكر .

هذا اذا لم يثبت البحث التاريخى : ان الفلسفة التى اطلع عليها الكندى
« فى الوجود » ، وردت اليه مزيجا من رأى الحكيمين . عندئذ يقال انه فى
فلسفته التى تحكى عنه حول « وجود » الله ، قلده فيها الفلسفة التى وردت
اليه ، دون أن يكون له عمل عقلى ايجابى فيها ، لأنه الآن ليس فى حاجة الى
توفيق بين الدين والفلسفة . اذ هذا المزيج الذى اتبعه وردده يرضى الاسلام
الذى يدافع عنه ، ولا يتعارض مع ظاهر نص فى كتابه الكريم ، او سنة صحيحة
للمرسول عليه الصلاة والسلام .

ولكن ربما يصح أن يقال - كحكم عام بين رأى الحكيمين : ان رأى
أفلاطون فى وجود المثل - وهو ان وجودها وجود خارجى - قريب من رأى
الاسلام فى وجود الله ، وان تعبير أرسطو : بواجب الوجود وما يتضمنه من
خصائص تتصل بمبدلولة ، قريب مما ينشده الاسلام فى صفات الله من :
الوحدة ، والبقاء ، والقدم ، وعدم التغير . الخ .

والآن نلقى من جديد ، السؤال الذى ذكرناه قبل ، وهو :

• اُردد الكندى رأى أفلوطين فى الوجود ؟ ٠٠ ورأيه على كل حال تعديل
لرأى أفلاطون أو تعديل لرأى أرسطو ، أو مزيج من كليهما .

أم هذا الذى رأيناه له فيه (الوجود) - وهو يشبه رأى أفلوطين -
نتيجة توفيقه الخاص بين الدين والفلسفة ؟

وناسف ، لأننا لا نستطيع القطع بمعرفة أحد الرأىين له ، لندرة المصادر
الأصلية لفلسفته بين أيدينا . ولكن اذا اتبعنا الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ
مصطفى عبد الرازق فى قوله :

« ٠٠٠ والكندى هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين
أفلاطون وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين(١) »

(١) فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » : ص ٤٧ ، طبع دار احياء الكتب
العربية ، سنة ١٩٤٥ .

ربما جاز لنا أن ندعى : أن نسبة الفعل الى « مثال » أفلاطون ، أو جعل وجود الواجب « لأرسطو » أمرا خارجا عن نطاق الذهن والتصور – بعد التعبير بأحدهما عن « الله » فى فلسفة الكندى – كان توفيقا منه بين الاسلام وفلسفة أفلاطون ، أو بين الاسلام وفلسفة أرسطو .

الكندى وفكرة الوساطة :

وإذا كان الكندى يقول :

بـ « ثنائية » الوجود ، ويتقسيمه الى واجب وممكن ، بناء على ترجيحنا فيما سبق . . .

ويرى وجود « الواجب » أمرا مقرا خارج الذهن والتصور .

وإن وجود « الممكن » ليس من ذاته ، بل من أمر خارج عنه هو « واجب » الوجود .

كما يرى أن الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود هى الصلة بين الفاعل والقابل ، وبين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة غير متناهية ، وبين الكامل والناقص ، والتمحض للخير وغير التمحض له .

إذا كان الكندى يرى هذا كله ، كيف تصور وصول أثر الفاعل الى القابل ؟ أيتصوره عن طريق أن أحدهما يتصل اتصالا مباشرا بالآخر : فالكامل يتصل مباشرة بالناقص ، والتمحض للخيرية بغير التمحض لها ، والواحد من كل وجه فى الواقع والتصور بالمتكثر كثرة غير متناهية ؟

يظهر أن الكندى يجد صعوبة ذهنية إذا حكم بهذا الاتصال المباشر بين الفاعل والقابل ، أى بين الواجب والممكن . ويتصور ، أو يفترض ، من أجل هذه الصعوبة الذهنية ، وجود واسطة تنقل أثر الفاعل الى قابله ، بحيث تقلل هذه الوساطة فى التصور من الهوة بين الطرفين ، تلك الهوة التى صعبت عليه أن يتصور الاتصال المباشر بينهما .

وإذا كانت هذه الوساطة هى وساطة بين فاعل وقابل ، ومسلسلة فى الترتيب – أن كانت متعددة – من الفاعل الى القابل ، ناقلة أثر الفاعل الى القابل ، فتصورها لا يكون الا على نحو أن الذى منها يلى الفاعل يكون ناقلا

أثره الى ما يأتى بعده ، وهذا الذى يأتى بعده يكون ناقلا لهذا الأثر للذى يليه ، وهكذا ... حتى اذا انتهى الأمر الى الطرف الأخير فى سلسلة هذه الوساطة مما يلي العالم ، يكون هو المتصل مباشرة به ، وهو الذى ينقل اليه مباشرة اثر الفاعل الأول .

وإذا صورت الوساطة على هذا النحو ، فانها تصور أيضا على ان الذى منها يلي الفاعل أشرف فى الوجود وأعلى قيمة ، وأقل دائرة فى الكثرة من الذى يجرى بعده ... وهكذا . اذ بدون هذا التصور الأخير ، لا يتصور ارتفاع الهوة ، أو تخفيفها على الأقل ، بين كامل من كل وجه وناقص ، وبين واحد من كل وجه ومتكرر كثرة لا نهاية فيها .

وإذا صورت مراتب الوساطة على انها ناقلة اثر الفاعل الى القابل ، فانه لا يتصور فيها بحال أن يكون اتجاه نقلها الأثر من طرفها الأخير مما يلي العالم ، صاعدا الى الذى فوقه ... وهكذا ، حتى الى ذات الفاعل ، وهو « الواجب » . لأن هذا التصور ان وجد ، يفترض الممكن غير قابل ، بل فاعلا ، وهو خلاف طبيعته وما افترضه العقل فيه .

وينسب الى الكندي القول بالوساطة بين الواجب والممكن ، أو بين الله والعالم . كما ينسب اليه القول بأن الذى يلي الله من مراتب هذه الوساطة مؤثر فيما بعده ، وهذا فيما يليه ... وهكذا . أو بعبارة أخرى ، ينقل عن الكندي ، انه يرى كل مرتبة من مراتب الوساطة تنقل اثرها فوقها الى ما تحتها وليس العكس : فبين الله الذى هو واجب الوجود ، وأصل العالم الذى هو الامكان ، يتصور الكندي أو يفترض وجود العقل ، ثم النفس الكلية ...

والعقل فى نظره هو أول مخلوق الله . وبعد ما منحه الله الوجود الحقيقى real اودع فيه قوة التأثير فيما دونه ، وهو الذى بعده .

والذى دونه ، أو بعده ، هو النفس الكلية . وهذه النفس الكلية يراها ثانى مخلوق ، وجد بعد العقل . وبعد ما منحت الوجود الحقيقى أيضا من العقل ، اعطيت قوة التأثير فيما دونها ، أو فيما بعدها .

والذى بعدها هو اصل العالم ، وهو المادة (أو الامكان) . وعن طريق النفس الكلية وجد العالم ، فوجدت الافلاك والسموات ، وتشكلت المادة بأشكال

جزئية مختلفة لا حصر لها طبق ارادة العقل • او عن طريق هذه النفس وجد العالم كله ، لحكمة مقصودة دون أن يكون للصدفة دخل في ايجاده •

وكان الصور العقلية التي رسمها الكندي في اتصال طرفى الوجود ببعضهما ، ونقل الأثر من الفاعل منهما الى القابل منهما ، ترى علم هذا النحو : الله ، والمادة ، وبينهما العقل ، فالنفس الكلية •

والمادة هي اصل العالم المتكثر الذى لا تحد كثرته •

وعن طريق العقل أولا ، ثم النفس الكلية ثانيا ، تشكلت المادة وتصورت بصور مختلفة • او عن طريقهما على التابع ، نقل تأثير الله في العالم وهو ايجاده العالم وخلق له ، او هو تحديد اصله وهو المادة •

فالله واجب الوجود أوجد العالم ، أو حقق (أوجب) أصله وهو الامكان • ولكن لا عن طريق مباشر ، بل بواسطة امرين آخرين - تصور الكندي وجودهما ، أو افترض تحققهما قبل أن يوجد العالم ويتحقق - هما العقل والنفس • والعقل والنفس ، اما أن يتصورا على أنهما ناقلان على التوالى اثر « الواجب » للعالم ، أو على أن الله أودع في العقل قوة الفعل والايجاد ، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة في النفس ، والنفس أخيرا هي التي تولت بما أودع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله ، أو خلقه و ايجاده • والمال وأحد على كل حال ، سواء تصورت وساطتهما على هذا النمط أو ذلك • وهو : أن الله المصدر الاول لاحداث الأثر والفعل ، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل •

وفكرة الوساطة بين « واجب » فاعل ، و « ممكن » قابل ، تتضمن اذن :

وعنصرا فلسفيا لأرسطو : هو تعبيره بالواجب والممكن •

وعنصرا افلاطونيا : هو فكرة الوساطة •

وعنصرا افلوطينيا : وهو زيادة مرتبة العقل في الوساطة •

اذ لو كان ما ينسب للكندي ، من فكرة الوساطة بين طرفى الوجود في نظره مأخوذا من افلاطون وحده ، لكان وضعه على هذا النحو : طرفان ، وواسطة واحدة • والطرفان : المثل ٠٠٠ وظلالها ، والواسطة بينهما النفس الكلية • وكانت الوساطة غير ناقلة لتأثير المثل الى ظلالها ، لأن المثل لا تؤثر

فى نظر (أفلاطون) ، اذ المؤثر فى العالم عنده النفس الكلية ذاتها
ووساطتها فى رأيه لشرح اتصال المتغير : وهو ظلال المثل أو هذا العالم ،
بغير المتغير وهو المثل نفسها •

ولو كان ما ينسب الى الكندى مأخوذا من أرسطو وحده ، لكان هناك
طرفان فقط دون واسطة • والطرفان هما : الواجب ، والممكن •

ولو كان ما ينسب اليه مأخوذا من أفلاطون وأرسطو معا دون سواهما ،
على وجه أن أخذ من الأول فكرة الوساطة وعن الثانى تعبيره بالواجب
والممكن ، لكانت الوساطة مرتبة واحدة بين الطرفين هى النفس • ولكنها هنا
عنده مرتبتان : العقل ، فالنفس الكلية •

فما ينسب الى الكندى اذن يختص من عدة مدارس فلسفية قديمة :

فيه من أفلاطون فكرة الوساطة •

ومن أرسطو التعبير بالواجب والممكن •

ومن أفلاطون المصرى أو الأفلاطونية الحديثة زيادة مرتبة فى الوساطة
عما يعرف لأفلاطون وهى العقل •

وعمل الكندى العقلى فى شرح اتصال الله بالعالم ، هو الربط بينهما
عن طريق الوساطة – التى هى لأفلاطون ، بعد أن عبر بما يعرف لأرسطو
عن الله بالواجب وعن العالم بالممكن ، فهو توفيق بين أفلاطون وأرسطو •

ولا يقال : ان عمل الكندى هنا فى الوساطة ترديد لاحدى المدرستين :

مدرسة أفلاطون أو مدرسة أرسطو ، لما سبق • كما لا يقال فى شأنه :
انه ترديد للأفلاطونية الحديثة ، لأن هذه عبرت عن الطرفين – وهما أول
الموجودات وآخرها – بالواحد أو بالطبيعة العليا عن أحدهما وبالمادة عن
الثانى ، دون التعبير بالواجب عما عبرت عنه بالواحد أو الطبيعة العليا ،
ودون التعبير بالممكن عما عبرت عنه بالمادة • ولأن هذه الأفلاطونية الحديثة
أيضا لم تفرض طرفين فى الوجود بينهما هوة ، بل ربطت الوجود كله فى
سلسلة متصلة الحلقات ، ولذا عرفت محاولتها الفلسفية هذه فى شرح
اتصال الوجود بعضه ببعض بـ « وحدة الوجود » ، دون أن تعرف
بـ « الثنائية » •

لكن أيقق بعد هذا تصور الوساطة بين طرفى الوجود - الكامل منهما والناقص والواحد والمتكثر التى تصورهما الكندى ، وتنسب اليه صحة الاتصال وانسجام الربط فيما بين الطرفين وفى الواقع ونفس الأمر ؟ لأنها تتضمن تدرجا فى المنزلة من الكمال المطلق الى النقص ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة .

ربما كان تصور الوساطة بين الطرفين يسهل تصور الربط بينهما ، ولكنه لا يرفع فى الواقع ما بينهما من هوة . لأنه على فرض وجود الوساطة ، فالذى من مراتبها يلى الطرف الأعلى ، الطرف الكامل يحمل من غير شك مغايرة له . وهذه المغايرة بمقتضى التدرج فى المنزلة ، توحى من جديد بالتساؤل : كيف يتصل الكامل بما هو أقل منه فى الكمال وكيف يتصل الواحد من كل وجه بما يحمل الكثرة ولو من بعض الوجوه ؟

ان فكرة الوساطة لا ترفع فى الواقع الفرق بين الكامل والناقص ، ولا بين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة لا نهاية لها ، ولكنها تخفف فقط حدة المفارقة بين الكامل المطلق وما يقابله ، والوحدة المطلقة وما يقابلها .

وهى - أكبر الظن - عنوان آخر بجانب « الثنائية » على تأكيد المفارقة بين طرفى الوجود ، أكثر منها وسيلة اتصال وأداة ربط بينهما ، كما قصد بها أصحابها .

وهل نجد هنا فى فكرة الوساطة بعد هذا ، عملا عقليا للكندى يفهم على أنه توفيق بين الاسلام والفلسفة ؟ وعندئذ يضاف الى عمله العقلى الذى عد توفيقا فى هذه الفكرة بين أفلاطون وأرسطو . وفكرة الوساطة هذه تعرف فى أصل نسبتها لأفلاطون ، واستخدمها من بعده فى العصر الهلنى الرومانى رجال المسيحية العقلية .

وقبل محاولة الكشف عن توفيق للكندى فيها بين الاسلام والفلسفة ، يسأل عما اذا كانت فكرة الوساطة من حيث هى تناوىء الاسلام ، أم لا ؟ لأنه ضوء معرفة المناواة أو معرفة عدمها ، تتضح الضرورة الملجئة لفيلسوفنا على التوفيق ، أو يتضح عدم هذه الضرورة ، الأمر الذى يغنيه عن مثل هذه المحاولة .

والوساطة على النحو الذى ينسب للكندى ، لا تخرج عن كونها تصويرا انسانيا لصلة الله بالعالم ، وإيجاده وتدبيره له . وفى القرآن الكريم آيات

كثيرة تدل على اتصال الله بمخلوقاته ، وبالأخص بالإنسان منها اتصال ايجاد لها واشراف على حركاتها ومصائرهما ٠٠ مثل قوله تعالى فى سورة يونس :

« ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ، ما من شفيع الا من بعد اذنه ، ذلكم الله ربكم فاعبدوه ، افلا تذكرون ٠ اليه مرجعكم جميعا ، وعد الله حقا ، انه يبدا المخلوق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ، والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون» (١) .

وقوله فى السورة نفسها :

« وما تكون فى شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال نرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين» (٢) .

وقوله كذلك ، فى سورة النحل :

« ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان اذنبوا انه لا اله الا انا فاتقون ٠ خلق السموات والأرض بالحق ، تعالى عما يشركون ٠ خلق الإنسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين ٠ والأنعام خلقها ، لكم فيها دماء ومذافع ومنها تاكلون» (٣) ٠٠ « هو الذى انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون» (٤) ٠٠ « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ، ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون» (٥) ٠٠ « وهو الذى سخر البحر لفاكلوا منه لحما طريا ، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ٠ والقى فى الأرض رواسى ان تميد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون» (٦) .

فالوساطة ، على نحو ما ينسب للكندى وجه من وجهين لشرح هذا الاتصال الذى بين الله ومخلوقاته ٠ ولا يغير القول بها من حقيقة الأمر شيئا ، وهو : ان الله فاعل أو خالق ، وأن العالم اثر فعله ، أو هو مخلوق له ٠ وهى

-
- | | |
|---------------------|-----------------------|
| (١) يونس : ٣ ، ٤ ٠ | (٢) يونس : ٦١ ٠ |
| (٣) النحل : ٢ - ٥ ٠ | (٤) النحل : ١٠ ٠ |
| (٥) النحل : ١٢ ٠ | (٦) النحل : ١٤ ، ١٥ ٠ |

بهذا لا تناوىء اصلا من اصول الاسلام . والكندى ليس فى حاجة اذن الى توفيق هنا بين الاسلام وبين غيره من المذاهب الفلسفية(١) .

ولكن ربما يكون اتم فى مظهر القدرة لله ان يتصور تأثيره فى موضوع قدرته عن طريق مباشر . ولكن ينشأ بعد ذلك السؤال الذى جاءت الوساطة لمحاولة رفعه ، وهو : اليس الأصون لكامل الكامل من كل وجه عدم اتصاله بالناقص عن طريق مباشر ؟واليس الأقرب فى تصور ايجاد الكثرة المطلقة عن الواحد المطلق ، لا تكون عنه مباشرة ، ودفعة واحدة(٢) ؟

وإذا كانت فكرة الوساطة غير ناجحة - لأنه مع وجود مرتبتين من مراتب الوجود بين الله والعالم لتصوير اتصال احد هذين بالآخر ، فالسؤال الذى جاءت من أجله باقى لم يرفع ، وإذا كان القول بعدمها فى اتصال الله بالعالم ينم عن مظهر اتم لقدرة الله فأى دافع حمل الكندى على القول بها فى ربط الواجب بالممكن ؟

إكان كافيا لديه فى قبوله رأيا فلسفيا ، ووضعه موضع الضرح ازاء اصل من اصول العقيدة يحتمل هذا الرأى ويحتمل غيره ، عدم مناوآته للاسلام ؟ واذن عدم مناوآة فكرة الوساطة لأصل اسلامى كان كافيا لدى الكندى فى قبولها والقول بها . أم كان قوله بها تقليدا منه وترديدا لما

(١) على أن من يرتضى القول بـ « الوساطة » من المسلمين يمكن ان يتخذ من مثل قوله تعالى فى الآيات السابقة : « وما يعزب عن ربك من مثقال ثرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين » (يونس : ٦١) ومن مثل قوله : « ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ٠٠٠ » (النحل : ٢) وجها لتأييد الاسلام لها ، وليس فصصب دليلا على عدم تنازلها مع مبدا من مبائته . اذ ربما يحمل الآية الأولى على نوع الوساطة المقول بها ، وهى وساطة العقل بين الله والعالم ، فيفسر « لكتاب المبين » فيها بالعقل ، ووجه الشبه أن كلا منهما مكان للعلم والمعرفة . ومرجبة « الكتاب المبين » فى الوجود قبل العالم من غير شك ، وهو غير الله وغير العالم ، والذن هو بينهما . وربما يحمل تنزيل الملائكة بالروح من امر الله على أحد عباده المصطفين ، على تأييد مبدا الوساطة من حيث هو ، لأنها تقرير لاتصال الله بالعالم ، أو بجزء من أجزائه ، عن طريق غير مباشر .
والفارابى فى كتابه « فصوص الحكم » ص ١٤٥ ، يشرح التجربة بهذا المعنى .

(٢) ومثل هذا السؤال ينشأ ، بالأخص ، عند الفلاسفة القدامى من الاغريق ، ومن جارايم فى تفكيرهم ، الذين تأثروا فى تصوراتهم بطبيعة العدد الحسابى : فقد رأوا أن الكثرة فى العدد لا تنشأ عن الواحد دفعة واحدة ، بل عنه تنشأ الاثنان أولا ، ثم عنها توجد الثلاثة ٠٠٠ وهكذا . فالكثرة العددية تتكون بالتصريح عن الواحد ، والكثرة التى لا نهاية لها عن الأعداد غير متصلة اتصالا مباشرا بالواحد (الكندى) ، وان نشأت فى أصلها عنه .

اطلع عليه من الفلسفة القديمة ؟ اذ فلسفة الافلاطونية الحديثة ، وان جعلت الموجودات كلها فى سلسلة واحدة ، الا انها وضعت بين « الواحد » عندها وهو الخير المحض ، وبين المادة التى هى أصل العالم : العقل ثم النفس الكلية . والمسيحيون العقليون وضعوا فى مراتب الوجود بعد الله وقبل العالم : « كلمة الله » ثم « الروح القدس » ، أو بعبارة أخرى وضعوا بينهما العقل ثم القوة المدبرة وهى النفس الكلية . وهذه الفلسفة المسيحية ، وتلك الافلاطونية الحديثة ، قد ترجم كثير من آرائها وشروحها على كتب القدامى للمسلمين .

ولكن نحن وان كنا لا نقطع باسناد أحد الأمرين للكندى فى فكرة الوساطة ، الا أننا نرجح أنه ارتضى هذه الفكرة ، لأنها تمثل رأيا فلسفيا ليس فيه ما يتعارض صراحة مع الاسلام . والكندى وأمثاله ، ممن تعشقوا الفكر الاغريقى ، لم يقبلوه لأن هذا الفكر ذو أثر ايجابى حتما فى تأييد العقيدة الاسلامية - على الأقل فى نظرهم ، بل قبلوه أيضا لأنه تعبير آخر بجانب الدين عن الحقيقة الواحدة ، ويكفى فى التمسك به حينئذ ، عدم مناوآته للاسلام مناوآة صريحة .

الكندى وفكرة المعرفة :

واذا كان هناك عند الكندى فرق فى الوجود ، وكان يرى نوعا منه يمتاز عن الآخر فى خصائص هذا الوجود ، فالامتياز الذى يراه لنوع دون نوع يتجاوز به خصائص الوجود ، الى دائرة « المعرفة » . فالنوع الممتاز من نوعى الوجود فى نظره - وهو وجود الله ، أو الوجود المطلق ، أو وجود الواجب (١) يراه موضوع المعرفة اليقينية ، ويرى العقل وحده دون الحواس وسيلة معرفته وأدراكه .

هكذا ، ينقل عن الكندى مؤرخو فلسفته . ولكنهم لم يعللوا : لماذا كان النوع الممتاز من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية عنده ؟ ولماذا كان العقل دون الحواس وسيلة ادراكه فى نظره ؟

ولعل تعليل ذلك يتضح بالرجوع الى ما ينسب الى هيراقليط من أن منشأ عدم ايمانه بمعرفة الحواس . ملاحظته استمرار تغير العالم

(١) التعبير الاول عن النوع الممتاز من نوعى الوجود للدين ، والثانى للافلاطون ، والثالث لارسطو .

المحسوس ، الذى هو موضوع ادراك هذه الحواس : فالعالم المحسوس لأنه متغير ، ليس موضوع معرفة يقينية ، والحواس لأنها مرتبطة به على أنها أداة ادراكه لا توصل الى يقين .

وقد يرجح أن تكون علة ما يعرف للكندى – من جعله النوع الكامل من الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وجعله العقل وسيلتها دون الحواس – هو فى هذا الذى ينسب الى هيراقليط دون ما لغيره من فلاسفة الاغريق . . . أن الكندى فى رأيه فى « المعرفة » يتفق مع أفلاطون وأرسطو . وفلسفة أرسطو تحكى رأى أفلاطون فى جوهره وأفلاطون بالتالى كان متأثرا فى جانب « المعرفة » من فلسفته برأى هيراقليط السابق (١) .

وإذا نسب الى الكندى أنه جعل النوع الكامل من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وأنه يجعل سبيل تحصيلها العقل أو الادراك العقلى ، فليس معنى ذلك أنه لا يقر الحواس على الاطلاق كوسيلة أخرى للمعرفة ، ولا يجعل العالم الحسى موضوعا لمعرفة ما أيا كان نوعها . بل هو بما تقدم يقصر النوع اليقيني فى المعرفة على ما كان « الكامل » فى الوجود موضوعا له ، وعلى ما كان العقل وسيلة لتحصيله دون أن يلغى اعتبار ما عداه .

وهو ، فى التفريق بين نوعى المعرفة مقتد بأفلاطون وأرسطو : فأفلاطون جعل موضوع المعرفة اليقينية ما عنوان له بـ « الوجود المطلق » ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود ، وهو وجود المثال أو رب النوع . فالمثل كما أنها مبادئ (أصول) الوجود – تصور على غرارها الأشياء التى تقع فى هذا العالم – هى مبادئ المعرفة اليقينية أيضا ، التى تدركها النفس بما لها من خصائص (٢) .

وأرسطو ، بالرغم من أنه يرى وجود المفهوم أو العام أو الصورة Form ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود عنده ، غير مستقل عن وجود أفراده

(١) يحكى تلميذه أرسطو عن تأثيره هذا (نقلا عن كتاب تاريخ الفلسفة ، ج ١ ص ٥٤ ، لـ August Messer) بقوله : « وأفلاطون منذ شبابه ، كان مشتغلا بالأراء الهيراقليطية ، التى كانت ترى أن كل حسى مدفوع فى تيار مستمر ، ومن أجل هذا ، لا تحصل من ادراكه معرفة يقينية . وبقي على هذا الفرض فى آخر حياته أيضا » .

(٢) ينقل هذا القول August Messer فى كتابه السابق (ج ١ ص ٥٤) تصويرا لرأى أفلاطون فى المثل ، سواء أكان فى بحث « الوجود » أم فى بحث « المعرفة »

فى الخارج ، فانه يجعله فى المرتبة الاولى من حيث تعلق المعرفة به ، ومن حيث انه موضوعها الحقيقى (١) . وأرسطو كما ينقل عنه يرى أن :

« المفاهيم جواهر الحقيقة ، كما رآها الموضوع الحقيقى للمعرفة الفلسفية ، وهى المعرفة اليقينية . بينما الشخص وهو الفرد فى حالته الخاصة وهى حالة تشخصه ، بالنسبة لهذا النوع من المعرفة شىء غير جوهرى ، هو عرضى فحسب . . . »

والبحث عن علل الأشياء - وهو الموضوع الرئيسى للفلسفة أيام الاغريق ، وفى القرون الوسطى - يجب لهذا أن يوجه أولا وبالذات ، الى مفاهيم العلل دون العلل نفسها ، اذا أريد لهذا البحث أن يكون ناجحا من الوجهة الفلسفية . وغاية المعرفة عند أرسطو هى مفاهيم الأشياء والوصول اليها . وتوضيح أى موضوع Object يكون أولى بانماجه تحت المفهوم Begriff - الذى يستطيع أن يحكى لنا : ما هو الموضوع ، أى يستطيع أن يعطى لنا ماهيته - وليس فى معرفة نشأة الموضوع نفسه وفق قانونه الطبيعى الخاص ، ولا كذلك فى معرفة شرط وجوده ، (٢) . . . »

فأفلاطون - فيما تقدم - جعل « المثل » الموضوع الحقيقى للمعرفة اليقينية . وأرسطو جعل الصور Formen والماهية موضوعها الأول : فهما متفقان فى موضوع المعرفة اليقينية وهو النوع الكامل من نوعى الوجود وفى وسيلتها وهى العقل . ومتفقان كذلك فى أن الحواس وسيلة أخرى للمعرفة على العموم ، وفى أن عالم الحس موضوع آخر للمعرفة على الاطلاق . ولكن فقط يعتبران الحواس كما يعتبران موضوعها فى المرتبة الثانية . ومتفقان أخيرا فى ربط « الوجود » بـ « الفكر » ، أى فى جعل الكامل فى الوجود كاملا فى المعرفة ، وما هو الحق فى الوجود حقا فى المعرفة ، وما هو اقل فى الوجود أدون فى المعرفة .

وإذا اعترض المحدثون على منطق أرسطو ، بأنه جعل لـ « الموجود » دخلا فى قوانين العقل - وسلطانا عليه - اذ العقل لم يعتمد حينئذ فى التمييز بين الخطأ والصواب على ذاته ، مستقلا عن أى شىء آخر عداه ، كما

(١) Ueberweg فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٢٨٩ .

(٢) يحكى هذا القول أوجست ميسر August Messer فى كتابه السابق ج ١ ، ص ٧١ ، ٧٢ .

تعتمد الهندسة فى قوانينها ويعتمد الحساب فى قوانينه ، بل اعتمد ايضا على الراى فى « الوجود » ، لأن أرسطو جعل الوجود وما قيل فى شأنه اصل المعرفة ، وجعل المطابقة له او عدم المطابقة له مقياس صحتها وخطئها كذلك ، مع أن « الوجود » نفسه لم يكن من لوازم العقل ولا ضرورة من ضروراته ، إذ هو من صنع الميتافيزيقا فحسب - اذا اعترضوا على منطق أرسطو بهذا ، وطالبوا بتجريد المنطق من الميتافيزيقا ، وبعبارة أخرى طالبوا بالفصل بين مبادئ « الوجود » وقوانين « الفكر » ، فالاعتراض موجه لأفلاطون قبله أيضا ، والمطالبة بالفصل بين النوعين تتجه كذلك الى فلسفته المثالية .

اذ الفرق الجوهرى بين أرسطو وأفلاطون فى بحثى الوجود والمعرفة : أن أرسطو وضع « الصورة » موضع « المثال » عند أفلاطون ، وكافح بعد ذلك نظريته الى « المثال » على أن وجوده مستقل عن الكائنات الفردية التى وجدت على نمطه . فالمثال - فى اعتراض أرسطو - ليس موجودا مستقلا بجانب أفرادها الكثيرة ، ولكن يقبل وجوده على أنه وحدة كامنة فى هذه الأفراد . وذلك على نحو ما رآه هو نفسه فى الصلة بين ما جعله مفهوما « ويبين مسماه الخارجى الشخصى ، من كون وجود هذا المفهوم خارجيا ضمن مسماه فحسب (١) » .

أما الربط بين مبادئ « الوجود » وقوانين « الفكر » فلم يزل باقيا عندهما . والنوع الكامل من نوعى الوجود لم يزل فى نظرها هو الوجود الكامل ، كما لم يزل الموضوع الحق للمعرفة اليقينية .

القيمة :

ويصح أن ينسب الى أفلاطون وأرسطو كذلك أنهما كما اتفقا فى ربط « الوجود » الذى هو أساس الميتافيزيقا بـ « الفكر » الذى هو أساس المنطق . . يتفقان فى ربط « الوجود » بـ « القيمة » التى هى أساس الأخلاق . اذ كامل الوجود فى نظرها ، رفيع القيمة فى نظرها أيضا . وهكذا :

- - الوجود
- - والفكر
- - والقيمة

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » ، ج ١ ، ص ٣٧٩ - Ueberweg .

أمور ثلاثة فى الفيلسوف الاغريقى ذات صلة وثيقة بعضها ببعض ، فما يحكم عليه بأنه وجود كامل ، يحكم على معرفته تبعا لذلك بأنها يقينية ، كما يحكم عليه بأنه رفيع القيمة . فـ « مثل » افلاطون وجودها كامل ، والمعرفة المرتبطة بها حقيقية أو يقينية ، وهى شريفة وفاضلة ، أو رفيعة فى قيمتها . و « واجب الوجود » عند أرسطو ، على هذا النحو ، أيضا فى وصفه والحكم عليه .

وأغلب الظن ، أن هذا الربط بين الأمور الثلاثة ليس خاصة من خواص الفكر الاغريقى وحده ، بل له صلة بالتصور الدينى ، من حيث أنه دينى على العموم . فـ « الاله » : وجوده وجود كامل أو حقيقى ، والمعرفة المتعلقة به هى المعرفة الحقة اليقينية ، وقيمته أرفع مما سواه فى الوجود .

فطبيعة الدين ربما هى التى أوحى بهذا الاتصال بين الأمور الثلاثة فى التصورات الدينية ، ثم ربما هى نفسها التى أوحى بالاتصال نفسه فى الفكر الاغريقى الفيلسوفى ، لأن الفكر الاغريقى الفيلسوفى لم يكن مستقلا تمام الاستقلال عن ثقافة الاغريق ، بل كثير مما ينسب الى فلاسفة الاغريق منتزع من محيط ثقافتهم وثقافة أمتهم ، وقد كانت ثقافة دينية قبل كل شىء ، شأنها شأن كل ثقافة قديمة لأمة قديمة .

والكندى الآن : فى رايه فى الوجود ، وفى المعرفة ، وفى تقويم الوجود والمعرفة ، مقتد بأفلاطون وأرسطو . ولكنه ليس حاكيا لهما تماما : إذ أنه احتاج فى بحث الوجود تحت ضغط الدين الى توفيق بين ما يظن أنه أخذه من فلسفة أحدهما ، وبين الاسلام . كما تقدم . أما فى بحث المعرفة فلم يكن فى حاجة الى توفيق ، لأن الاسلام يرى الله سبحانه وتعالى الموضوع الأسمى للمعرفة ، والموضوع الحق الذى ينبغى أن يتجه اليه الانسان فى معرفته عن طريق عقله وتأمله الفكرى .

والكندى ، أخيرا :

مشائى أو أرسطى : فى تعبيره عن الله بـ « واجب الوجود » ، وعن العالم بـ « ممكن الوجود » .

وأفلاطونى : فى ربطه بين الله والعالم ، إذ تصور وساطة بينهما .

وأفلاطونى : فى تصوره الوساطة ، لأنه زاد مرتبة فى مراتبها ، عما يعرف لأفلاطون .

وهو موفق بين الفلسفة الاغريقية والدين الاسلامى لأنه لم يرتض ما ارتضاه أرسطو فى « الواجب » من وجود ذهنى له فحسب - على نحو ما عرف له فى البحث المنطقى - بعد أن اختاره تعبيراً عن الله سبحانه وتعالى ، بل عدل فيما عرف لأرسطو بأن جعل وجود الواجب أمراً مقروفاً فى الخارج ، وواقعاً وراء التصور الذهنى ، على نحو ما يريده الاسلام لله تعالى .

وموفق بين الفلسفة والدين كذلك : لأنه جعل هوية الممكن أو تحققه فى الخارج من فعل الله ، بدل أن يكون تحققه من نفسه وطبعه ، كما يرى أرسطو فيه (١) .

وربما يبدو من تصوير التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى على هذا النحو ، أنه ضم عنصراً دينياً لعنصر فلسفى ، فعمله إذن أشبه بأن يكون عملاً بدائياً ، أكثر منه تفكيراً مصقولاً .

والحكم بأن توفيقه ينطوى على تفكير دقيق أو هو عملية عقلية سطحية، يتوقف على نص عباراته فى تصوير هذا التوفيق ، وفى تعليقه وتوضيحه أن كان له تعليق أو توضيح بشأنه . والوصول الى عباراته ونصوص كتاباته لم يزل مطلباً عزيزاً فى بحث فلسفة الكندى .



(١) نظام العالم ، فى نظر أرسطو كأهداف تكون الحيوان والنبات - وإن كان لا يتضح بدون وجود حقيقة الهيئة منبيرة له عن حكمة ، إلا أنه يرى الإله مع ذلك غير خالق للعالم ، بل هو أزلى أبدي يديره فحسب نحو هدف معين ، ذلك الهدف هو نفسه يديره من المحيط الخارجى لكرة السماء ، شأنه شأن النفس الكلية :

« العالم سائر متطور من نفسه ، وحدوثه عملية هدفها الإله » . (كتاب تاريخ الفلسفة ، لـ August Messer ، ص ٧٤ ، ٧٥ ، ج ١) .

وكما يسلب أرسطو إله الخلق للعالم ، يسلبه الإرادة ، والعمل لغاية ، والتصرف الخلقى . لأن نسبة هذا كله إليه يفرض فيه نقصاً . ومثل هذا النقص يستحيل على الكامل .

الفارابي

إذا حال فقدان مصادر فلسفة الكندي بين باحثه وبين أن يرسم خطوطا واضحة لأرائه ، فالأمر هنا عند الفارابي (١) على العكس . لأن كتب الفارابي

(١) حياته العامة :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن ظرخان بن أوزاغ الفارابي . ولد من أب فارسي ، كان من قواد الجيش في مدينة وسيج ، في إقليم فاراب (اطرار) ، من بلاد التركستان فيما وراء النهر (سيحون) . ولما شب تعلم في بغداد الآداب والعلوم العربية ، وتلمذ على الطبيب النصراني يوحنا بن حيلان (المتوفى في بغداد أيام المقتدر ، وأخذ عنه الفارابي في مدينة حران) ، وتعلم صحبة أبي بشر متى النصراني النسطوري ، الذي اشتهر بترجمته للكتب اليونانية (وتوفى في بغداد فيما بين ٣٧٣ - ٣٧٩ هـ) . ثم كان من أتباع مدرسة « مرو » الفلسفية التي كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي .

وبعد إقامة طويلة في بغداد ، رحل عنها - أثر اضطهادات سياسية كانت تحصل في المدينة بعد الفينة ضد الخلفاء ، ومن في خدمتهم من الوزراء والعلماء والقواد - متوجها نحو حلب . وهناك أقام مدة أخرى في كنف سيف الدولة (أبي الحسن على الهيجاء عبد الله ابن حمدان التغلبي) ، وقد ذهب إليه في خلافة الرازي . ولكن حياته هناك كانت متأثرة بعمق من الزهد والتصوف سيطرت عليه في سنواته الأخيرة ، ودفعته إلى الاستعاضة عن متع الدنيا ولذائنها ، بالتفكير الفلسفي الصوفي ، وبالعزلة عن الجماعة . وربما ما حصل له من اضطهاد بذر في نفسه اليأس ، وكون عنده نظرة التشاؤم ، وهما غالبا من دواعي النفرة من الجماعة والاسترسال في التفكير ، والاكثار من الخلوة بالنفس ، ومناجاة « من عنده الأمر كله ، ومالك الحياتين ، وهو الله سبحانه وتعالى » .

وبعد إقامته في حلب مدة أخرى ، أثر رحيله عن بغداد ، ذهب صحبة سيف الدولة في فتحه دمشق ، ووجد بها هناك نهاية أجله ، تقريبا في رجب ٣٣٩ هـ (ديسمبر ٩٥٠ م) . وكان عمره في هذا الحين يقرب من الثمانين .

ومن هذا الوصف القصير لحياته العامة نستخلص :

- انه كان يميل إلى الميتافيزيقي ، لأنه كان من أتباع مدرسة « مرو » .
- وانه أخذ قسطا من ثقافته بالتلمذة ، أو الصحبة ، لعلماء مسيحيين منطقيين .
- وانه غلب أخيرا على حياته الزهد والتصوف ، والميل إلى الناحية الروحية .

حياته العلمية :

يقول القفطي في كتابه « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ص ١٨٢ ، في وصف حياة الفارابي العلمية :

« انه قرأ العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، واستفاد منه وبرز في ذلك على أقرانه ، وأرهب عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية ،

التي بقيت منسوية اليه كافية لأن يرسم المؤرخ صورة دقيقة لفلسفته ، واتجاهه فيها .

=

وأظهر غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما افغله الكندي وغيره ، من صناعة التحليل ، واتهام التعليم ، وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها . فجاءت كتبه في ذلك ، الغاية الكافية ، والنهاية المفاضلة .

والفارابي ، كما شرح كتب أرسطو وتوفر على العناية بها حتى لقب من أجل ذلك بـ « المعلم الثاني » . ألف كتباً كثيرة في البحوث الالهية والأخلاقية والمنطقية ، يتحدث القفطي في كتابه السابق عن بعض منها بقوله :

« وله كتاب في اغراض افلاطون وأرسطوطاليس ، يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طرق النظر ، وتعرف وجه الطلب . اطلع فيه على اسرار العلوم وثمارها علماً علماً ، وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض . ثم بدأ بفلسفة افلاطون يعرف بفرضه منها ، وسمى تواليفه فيها . ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس ، فقدم لها مقدمة جلييلة عرف منها بتدرجه الى فلسفته ، ثم بدأ بوصف اغراضه في تواليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الموجودة الى أول العلم الالهى ، والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه . فلا أهدم كتاباً اجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم ، منها . . . »

ثم له بعد هذا : كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف باغراضها ، لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتمام اليه وتقديم النظر فيه .

ثم له بعد هذا : في العلم الالهى وفي العلم المدنى ، كتابان لا نظير لهما : أحدهما المعروف بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة المفاضلة . عرف فيهما بجمال عظيمة من العلم الالهى على مذهب أرسطوطاليس في المبادئ الست الروحانية ، وكيف يوجد عنهما الجواهر الجسمانية ، على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة . وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الرضى والفلسفة ، ووصف اصناف المدن المفاضلة ، واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية .

ومن الكتب المتداولة له الآن :

- مقالة في معانى العقل .
 - الجمع بين رأيى افلاطون وأرسطو .
 - فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .
 - الابانة عن غرض أرسطو في كتاب « ما بعد الطبيعة » ،
 - النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .
 - المسائل الفلسفية والاجوبية عنها .
 - لمصوص الحكم .
 - آراء أهل المدينة المفاضلة .
 - احصاء العلوم والتعريف باغراضها .
- فيما يسمى « المجموع »

وما يبدو من غموض في فلسفته أحيانا ، ليس منشؤه أسلوب العرض ، بل طبيعة المتفلسف نفسها التي لازمت التفكير الانساني طوال القرون الوسطى ، ووجدت قبل هذه القرون كذلك ، منذ قيام العصر الهليني الروماني .

وقد انتقد الفارابي المتكلمين : بانهم يستخدمون في أدلتهم قوانين الفكر وأحكامه بدون مناقشة ، على انها مسلمة ، ويعتقدون ان النتائج التي تأتي بها الاقيسة المركبة من هذه الاحكام (القضايا) يقينية - ويكفي فقط في نظرهم لوصف النتيجة بوصف اليقين ، ان يكون شكل القياس من الاشكال المنتجة .

وهو ان توجه بهذا النقد الى المتكلمين ، لعقده في الواقع مصوب نحو المنطق الصوري . لأن هذا المنطق يعنى بالناحية الشكلية أكثر من تحرر الواقع ، يعنى ببيان ما يتوفر لصحة القضية وصحة شكل القياس وربط النتيجة بالمقدمات ٠٠٠ الخ . فصدق النتيجة متوقف بناء على استيفاء القضايا التي تألف منها قياسها ، واستيفاء القياس نفسه ، الشروط الشكلية . أما رعايته الواقع فامر ثانوي ، أو قد يغفل أمره كلية . فمثلا في هذا القياس (وهو من الشكل الثالث) : كل انسان حيوان ٠٠٠ كل انسان جسم .

النتيجة : بعض الحيوان جسم - صادقة ، وكل حيوان جسم - كاذبة .
لأن الثانية خلّت من بعض الشروط الصورية للانتاج ، وهو امکان رد الشكل الثالث الى الشكل الاول .

وكل ما اشترطه هذا المنطق في ناحية « مادة » القضية ، هو ان تكون بديهية او مسلمة عند الخصم . ولكن ألبداية قد يكون سببها عادة شائعة ، وكذا تسليم الخصم ليس حجة على الواقع وليس صدق لما في نفس الامر . لأن تسليمه يتوقف فحسب ، على ثقافته الخاصة ، وقد تكون قاصرة او خاطئة . وهذا التوجيه لنقد الفارابي للمتكلمين ، يجعله من رجال المنطق التجريبي القائلين بالتحليل ، للوصول الى يقين .

وربما يوجه نقده هذا توجيها آخر : إذ الفارابي في مقالته عن « معاني العقل » ينكر (في ص ٤٧) : ان المتكلمين كانوا يريدون من العقل في التوالم : هذا مما يوجب العقل ، او ينفيه العقل ، او لا يقبله العقل - المشهور في بادئ الامر ، لا ما أراد أرسطو منه في كتاب « البرهان » ، وهو قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية .

والفارابي في نقده للمتكلمين كأنه يقول :

انهم يستخدمون في أدلتهم أحكام الفكر والعقل ، أي يستخدمون القضايا المشهورة في بادئ الامر في تركيب القياس ، ثم يعتقدون بصحة نتائجهم ، دون نظر : هل تلك القضايا من ضروريات العقل (بالمعنى الذي حدده أرسطو) أم لا ؟ ويكون مراد الفارابي حينئذ انهم لم يستخدموا المنطق طبقا لما وضعه أرسطو . وهو ان ، ينتقد المتكلمين فحسب ، دون المنطق الصوري في ذاته .

ويبدو لي توجيه هذا التوجيه ، اعتمادا على ما نكره في مقالته عن « معاني العقل » ، بينما يفهم التوجيه الاول من كلام بعض المستشرقين في الحديث عن الفارابي .
وكما انتقد الفارابي المتكلمين بمخالفتهم منطق أرسطو في الاستدلال . انتقد الطبيعيين

وعدم دقة بعض المؤرخين للفارابى، فى وصف فلسفته وفى الحكم عليها، لا يرجع لغموض من الفارابى فيها ، نتيجة ايجاز مخل منه فى عرضها ، أو خلط منه أيضا فى فهمها ، بل لأن هذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابى ، عندما حاول أن يعالج تفكيره ، ويحكم على فلسفته .

فـ « كارا دى فو » B. Carra de Vaux يحكم على الفارابى بأنه : « قد دعا الى رأى يبدو اليوم عجيبا شادا ، تجرره فزعة فلاسفة المشرق الى توحيد المذاهب المختلفة . هذا الرأى هو أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة ، أو على الأقل ، ينبغى أن لا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها ، وهما أرسطو وأفلاطون . فمذهباهما يجب أن لا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين » (١) .

و « دى بور » يقول عنه : « ولم تكن نفس الفارابى تنزع الى تدقيق فى تمحيص الجزئيات ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم . وان سعى الفارابى الى اشباع هذه النزعة - التى فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم - هو الذى حدا به الى اغفال الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض ، فهو يرى أن أفلاطون

=

باتهم لا يجاوزون فى بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية ، الى فهم وحدة العالم العامة . إذ كل مهمم البحث عن شرح ظواهر الكون المنثورة ، والتلقيب عن قوانين عامة لما تشابه منها ، كقوانين حركات الافلاك ، وتغيير الفصول ٠٠٠ أما مجاوزة هذا النطاق الى البحث عن وحدة عامة ، تندرج تحتها الموجودات وظواهرها ، فليس مقصودا بالذات لهم .

والفارابى ان حسب على الاطباء ، لكن يظهر انه لم يشتغل بالطب عمليا ، ومال عنه الى معالجة النفوس ، وجعل طهارة النفس أساسا للتفلسف الصحيح والفلسفة فى نظره ، علم الوجود - كما رأى أرسطو قبله - ومن اكتسبها صار شبيها بالله .

والاستاذ الاكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق (فى كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٨٠) يصف نشاط الفارابى العلمى فى هذه الكلمة :

« لا ينتهى فضل الفارابى فى تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية فى الاسلام التى تكاملت من بعده ، بل له أيضا انظار مبتدعة ، وإبحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تنهيا للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلا وافيا » .

(١) فى ترجمته للفارابى ، فى دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة العربية ، المجلد

الأول ص ٤٠٨ .

وأرسطو انما يختلفان : فى المنهج ، وفى الأسلوب ، وفى السيرة العملية لكل منهما • أما مذهبهما الفلسفى : فواحد (١) ٠٠٠

وإذا أرجع « كارا دى فو » توفيق الفارابى بين أفلاطون وأرسطو – وكذلك الشأن فى كل توفيق له – الى نزعة عامة عند الشرقيين خاصة بهم ، هى الميل الى توحيد المذاهب المختلفة ، فـ « دى بور » يعلل ذلك بانصرافه عن التدقيق فى فحص الجزئيات ، الى الرغبة فى لم المعارف واستيعابها • أى الى عدم تمكن الروح الفلسفية منه ، ويعزو بالتالى عدم تمكنها منه الى سيطرة روح الدين عليه •

ومال التعليلين واحد : وهو أن الفارابى فى تفلسفه كان يحكم النزعات الخاصة به أو ببيئته ، كأن يحكم النزعة الاسلامية أو الشرقية دون الروح العلمى الانسانى ، أى دون المنطق •

وهكذا كان التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين مذهب فلسفى وآخر ظاهرة شرقية ، فى نظر « كارا دى فو » و « دى بور » •

ولكن ما رأى هذين المستشرقين اذن فيما يحكيه أوجست ميسر August Messer عن عمل المدرسين (فى العهد الأول ١٠٠٠ : ١٢٠٠ م) بقوله (٢) :

« والفكر الفلسفى فى ذلك الوقت ، الذى كان يعنى بالقواعد المنطقية :

لم يكن فى خدمة البحث عن جديد ، على نحو ما كان فى شرح المعروف من قديم ، وفى تعليقه •

وفى الوقت نفسه كان يعنى الانسان فى ذلك الوقت – ما أمكن – برفع التضارب الموجود بين تعاليم قادة الفكر ، مع ملاحظة أنه كان لا يلقى نظرة على وضعها التاريخى ، ويعتبرها كأنها حقائق لا زمن لها •

وقبل كل شيء كان سعى الانسان العقلى موجهها الى التوفيق بين الايمان والعلم ، بين علم العقيدة والفلسفة •

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ترجمة أبى ريدة ، ص ١٢٢ طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر •

(٢) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ١٢٠ •

ثم ان حملة هذه الفلسفة كانوا مثقفين ثقافة دينية كلامية .

والأمر مفهوم من نفسه ، اذ كان يجب على الفلسفة ، فى تقدير المدرسين الخاص ٠٠ ان تتخلى للعقيدة عن المنزلة الأولى من منازل الاعتبار . ومن أجل هذا كانت تعرف الفلسفة فى عصرهم بخادمة العقيدة : وخدمتها لها كانت فى محاولتها تقريب مبادئ العقيدة من النظر العقلى ، أى فى جعلها عقلية ، ما أمكن ٠٠ ، .

هذه مظاهر أربعة ، يذكرها أوجست ميسر ، كانت تميز الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر المدرسى . ومنها مظهر التوفيق ، الذى وجد مثله عند الفارابى وتكاد تكون هذه المظاهر هى بعينها مظاهر الفكر الفلسفى الاسلامى ، منذ عهد الكندى الى قيام الغزالى بمهاجمة الفلسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

اكانت هذه المظاهر هى خواص التفكير الفلسفى الاسلامى وحده ، تأثر بها الفكر المسيحى فى العصر المدرسى ، عن طريق العرب - وبالأخص عن طريق ابن رشد ؟ ام انها كانت طابع التفلسف الدينى منذ « أرسطوبولوس » فيما قبل الميلاد ، الى نهاية الأندلس فى القرون الوسطى بعده ؟

ان تاريخ الفكر الانسانى يؤيد انها كانت طابع التفلسف فى العصور التى اشتبكت فيها الفلسفة الاغريقية بالأديان السماوية :

فقد كان أرسطوبولوس ، وفيلون بعده(١) : من متقدمى الموقنين بين اليهودية والفلسفة الاغريقية .

وكان يحيى النحوى(٢) : فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى، أشهر الموقنين بين المسيحية والفلسفة الاغريقية .

وكان أهم عمل للفارابى ، وابن سينا بعده : هو التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية .

وكان توماس فون أكفينو ومن قبله اسقف كنتربرى انزليم(٣) : من

(١) مر نكره فى الكتاب ، الأول . (٢) فى المصدر السابق .

(٣) هو أشهر الواقعيين فى العصر المدرسى . عاش من سنة ١٠٣٥ : ١١٩٩ م ، وهو صاحب الجملة المشهورة التى عبر بها عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية ، والعقيدة الدينية : « اتنا لا أبحت عن العرفة لأصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن اتنا أؤمن أولاً لأصل عن طريقه للمعرفة Credoyt intelligam » .

الفلاسفة المدرسين ، من الموقنين في القرون الوسطى بين المسيحية والفلسفة
الافريقية .

وكان توفيق هؤلاء جميعا يقوم على ان الحقيقة واحدة : فما في الدين
الايثاوىء الفلسفة ، ثم ما بين الفلاسفة من مذاهب لا يناوىء بغضه بعضا . فان
اختلف الدين مع الفلسفة ، او اختلف فيلسوف مع آخر ، فاختلفتاهما فقط في
العبارة دون الجوهر .

فالرغبة في توحيد المذاهب المختلفة او في التوفيق بينها بناء على هذه
الأمثلة التاريخية ، ليست نزعة خاصة بفلاسفة المشرق ، كما يذهب « كارا
دى فر » ، او خاصة بالفارابى لسبب يتصل به نفسه ، كما يرى « دى بور » ،
بل هي طابع التفلسف الدينى . وقد كان طابع هذا التفلسف طابعا واحدا
عاما ، فقد كان قسرا مشتركا بين الشرق والغرب ، في العصور التي اشتبه
فيها الفكر الافريقى مع الأديان .

الفارابى ورأيه في الوجود :

والفارابى ، كما يفهم من مصادره يرى « ثنائية » في الوجود — كما
نسبناها ترجيجا الى الكندى قبله ، ويعبر صراحة وفي وضوح عن احد
طرفيها بـ « الواجب بذاته » وعن الطرف الآخر بـ « الممكن بذاته » . ويعلل
حصر القسمة العقلية فيهما ، دون الاقتصار على أحدهما ، وبالأحرى دون
الاقتصار على الممكن ، بقوله :

« ان الوجود على ضربين : أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ،
ويسمى ممكن الوجود ، اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى
لوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا انه
كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره .

وهذا الامكان : اما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، واما أن يكون في وقت
دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ،
ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو
الموجود الأول » (١) .

(١) في كتاب « عيون المسائل » (ضمن كتاب المجموع) ص ٦٦ ، الطبعة الاولى ،
بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ . (١٩٠٧ م) .

وإذا كان الفارابي يرى ثنائية في الوجود ، فإنه كغيره من أصحاب
الثنائية فيه يرى أحس طرفيها - وهو الممكن - أقل في القيمة من الطرف
الآخر . وهو لهذا يذكر أن : « الهولى آخر الهويات وأخسها ، ولولا قبوله
للصورة لكان معدوما بالفعل ، وهو كان معدوما بالقوة ، فقبل الصورة ،
فصار جوهرًا » (١) .

ثنائية الممكن :

وفضلا عن الثنائية الصريحة الواضحة في الوجود التى يقول بها بين
الممكن والواجب الذى لم يسبق بإمكان ، بين أصل هذا العالم وما يغيره
ويقابله وهو الواجب بذاته ، فالممكن نفسه له حالان في التصور ذهنى
عنده : حال بقائه في حيز الامكان وعدم انتقاله الى الوجوب ، وحال
وجوبه أو وقوعه . فالفارابي في تصور وجود الممكن صاحب اثنيية أيضا .

والواجب الذى لم يسبق بإمكان أن قابل الممكن بحالیه جملة ، فأحد
حالى الممكن نفسه يقابل الحال الآخر له . والفارابي قد يتصدت عن
« اثنيية » ويقصد بها تلك الاثنيية التى بين الواجب الذى لم يسبق بإمكان
وبين الممكن . وقد يتحدث عن اثنيية أخرى يريد بها الاثنيية بين العام
والخاص ، أو بين المفهوم والمشخص ، أو بين الماهية والهوية ، وهى الاثنيية
بين حالى الممكن .

فالممكن على هذا قيل انتقاله من حيز الحال الأول وهو الامكان الصرف،
الى حيز الحال الآخر المقابل له وهو حيز الوجوب :

عام : لأنه قابل للتصور والتشكل بأية صورة وبأى شكل .

ووجوده ذهنى فحسب : لا يدرك الا بالتأمل والتفكر ، ولا سبيل لادراكه
بالحواس ، لأن المفروض فيه أنه لم يتحدد ولم يتشكل بعد ، والحواس
لا تدرك الا صاحب التحدد والشكل .

وجوهر : مستقل قائم بنفسه ، ولكن في حيز التصور ذهنى . لأن
ارتباطه في الذهن بالحال الثانى ، وهى حال الوجوب ، ليس على نحو أن

(١) في كتابه « المسائل الفلسفية والاجوبة عنها » ، (ضمن كتاب المجموع) ص ١٠٨ .

أحدهما قائم بالآخر ، بل على نحو أن الذهن ينتقل من تصور أحدهما الى تصور الآخر .

• وهو من عمل العقل والذهن دون الواقع .

وفى هذه الحال وهى حال الامكان الصرف يأخذ اسم « الماهية » ،
أو اسم « المفهوم » وفى هذه الحال أيضا يساوى « المثال » عند افلاطون .

ويعد ان ينتقل الى الوجوب ، او الى الوقوع بالفعل :

يصبح خاصا ، أو جزئيا ، أو فردا ، أو مشخصا • ويلحقه اسم الهوية ،
لأن الوجوب تصديد وتعيين ، أى تضيق لدائرة العموم والشمول • وفى هذه
الحال وهى حال الوجوب يساوى « ظل » المثال ، عند افلاطون •

ويصبح وجوده خارج الذهن والتصور العقلى • بعد ان كان لا يتجاوزه
ويدرك الآن بالحس ، بعد ان كان يدرك بالعقل فقط •

وهو جوهر ، فى كل حال من حاله : حال امكانه الصرف وحال وجوبه •
ولكن جوهرية حال امكانه الصرف ، أو حال كونه ماهية أو مفهوما ، تصوير
بعد وقوعه ضمن جوهرية وهو خاص ، أو هو فرد ، أو مشخص ، أو هوية •
وهذه الضمنية لا تسلب الحال الأول معنى الجوهرية ، وان كانت تعطى
جوهر الحال الثانى نوع تفضيل عليه • يقابل ذلك أن الأول مفضل ببقائه وثباته
على الحال الثانى ، اذا ما ذهب هذا وفى ••

« ••• الجواهر الأولى ، التى هى الأشخاص ، غير محتاجة فى وجودها
(الخارجى) الى شىء سواها • وأما الجواهر الثانى ، كالألوان والأجناس ،
فهى فى وجودها (الخارجى) محتاجة الى الأشخاص • فالأشخاص اذن
أقدم فى الجوهرية ، وأحق بهذا الاسم من الكليات •

وجهة أخرى من جهات النظر : أن كليات الجواهر (الماهيات والمفاهيم)
لما كانت ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة ومضمحلة ، فالكليات اذن أحق
باسم الجوهرية من الأشخاص •• (١) •

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والاجوبة عنها » ص ٩٦ (ضمن كتاب المجموع) •

فالفارابى يعترف بصحة وصف الممكن بالجوهرية فى كل حاله . ويذكر فقط ، أن جوهر أحد الحالين اذا فضل جوهر الحال الثانى باعتبار ، فهذا الآخر يفضل ذاك ايضا باعتبار آخر .

وحديث الفارابى عن « الوجود » يتناول اذن موضوعين :

الأول تقسيمه الوجود الى واجب لم يسبق بإمكان ، والى ممكن : والطرفان متقابلان تمام المقابلة .

الثانى فيما يتصل بوصف الممكن بالوجود ، واتصافه بالوجود يختلف باختلاف مرحلتيه : له وجود ذهنى فى حال بقائه فى حيز الامكان ، وله وجود خارجى فى حال وجوبه ووقوعه .

ومعالجة هذا الموضوع الثانى يعرف عنده ببحث « مشكلة العام والخاص » ، او ببحث « الماهية والهوية » فى فلسفته المنطقية .

ونقطة الارتكاز عنده فى بحث الموضوعين هى « الممكن » نفسه : مرة يتجه به الى احدى نحو الطرف المقابل له جملة وهو واجب الوجود الذى لم يسبق بإمكان ، ويتداخل البحث المنطقى حينئذ مع بحث الميتافيزيقا ، ومرة يتجه به الى احدى نحو وجوب ذاته وتحققه خارج الذهن .

والثنائية بين الواجب الذى لم يسبق بإمكان والممكن بعد وقوعه ، ثنائية بين طرفين موجودين خارج الذهن ، بعد أن وجدوا فيه على سبيل التصور أول الأمر ، أو هى ثنائية بين امرين خارج الذهن بجانب تصورهما فيه . ولكن الثنائية بين ذلك الواجب لذاته والممكن قبل وجوبه ، ثنائية بين موجود خارجى وآخر ذهنى .

تحول ثنائية الممكن الى وحدة فى الخارج :

والثنائية بين حالى الممكن حال تصور امكانه وحال تصور وقوعه . . . ثنائية بين طرفين موجودين ذهنا فحسب . ولكن هذه الثنائية ، بعد وقوع الممكن تتحول الى وحدة فى الخارج : مظهرها الفردية والتشخيص . سئل الفارابى عن الأشياء العامة (وهى الماهية) : كيف يكون وجودها (الخارجى) ؟

أمر على سبيل الاستقلال ، فتوجد - وهي كلية - وجودا خارجيا ؟ أم وجودها الخارجى ضمن نطاق محدود ضمن ما يعرف بالشخص والمفرد ؟ فقال :

« ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر ، فوجوده على القصد الثانى بالعرض . ووجود الأشياء العامة ، أى الكليات ، إنما يكون بالأشخاص ، فوجودها إذن بالعرض . ولست أعنى بقولى هذا أن الكليات هى أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضا ، لكن أقول : أن وجودها بالفعل على الإطلاق إنما هو بالعرض » (١) . ويقول فى موضوع آخر :

« ... وأشخاص الجواهر إنما تكون معقولة بكلياتها ، وكلياتها إنما تصير موجودة (بالفعل) فى أشخاصها . وأشخاص الجواهر يقال أنها جواهر أول ، وكلياتها جواهر ثان . لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر ، إذ كانت أكمل وجودا من كلياتهم » (٢) .

ومع كون ثنائية الممكن بعد وقوعه ، تتحول الى وحدة فى الخارج ، فهذه الوحدة لا تلغى المغايرة فى التصور العقلى بين حاله : وهما حال الامكان الصرف له وحال وجوده ، أو بين ما يسمى ماهية وما يسمى هوية . فالماهية هى المعنى العام القابل للتصديد ، والهوية نوع من التصديد بالفعل ، وهما حالا الممكن . إذ الممكن فى حال وامكانه قابل فقط للتصديد ، وبعد وقوعه أو وجوده متحد بالفعل و « الأمور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية » (٣) ، ليست ماهيته هويته ، ولا داخله فى هويته . ولو كانت ماهية الانسان عين هويته ، لكان تصورك لماهية الانسان تصورا لهويته . فانت اذا تصورت ما الانسان تصورت هوية الانسان ، فعلمت وجوده ، ولكان تصور الماهية يستدعى وجودا بتصديقها .

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » (ص ٩٤) .

(٢) فى المصدر السابق ، (ص ١١٠) . ويلاحظ أن هذا الذى يتكره الفارابى هنا من الاعتبار فى فضل جواهر الأشخاص على جواهر الكليات ، يقابله وجه آخر ، وهو الثبات والبقاء ، تفضل به جواهر الكليات على جواهر الأشخاص ، كما سبق فى نص له ص ٩٩ .

(٣) وهى الممكنات . لأنه يقول فى موضع آخر (فى الفصل الثانى ، فى كتابه « فصوص الحكم » ، ص ١٢٦ ، ١٢٧) :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد . ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة . فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب (وتقع) بشرط عبودتها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها . فهى فى حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة ... » .

كما أن هوية هذه الأشياء داخلة في ماهيتها ، والا لكانت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ، ويستحيل رفعه عن الماهية توهما • ولو كان قياس الهوية من الانسان - أي بالنسبة الى ماهية الانسان - قياس الجسمية والحيوانية من هذه (الماهية) ، وكان كما أن من يفهم الانسان انسانا ••• لا يشك في أنه جسم وحيوان اذا فهم الجسم أو الحيوان ، كذلك لا يشك في أنه موجود (خارجي) وليس كذلك ، بل يشك ما لم يقم حس أو دليل • فالوجود (الخارجي) أو الهوية ، كما بينا ، ليس من جملة المقومات (للماهية) ••• ، (١) •

• والوجود الخارجي إذن ، غير الماهية في التصور الذهني

وقوع الممكن ليس من طبيعته :

ولكن ، هل تحول الماهية الى هوية ، أو هل التحديد بالفعل للممكن ، أو هل وقوع الممكن وتحققه في الخارج ، من طبيعة الممكن نفسه ؟ أم أن ذلك يصير بتدخل امر خارج عنه ، ليس من جنسه ؟

الفارابي يرى الهوية « محمولة » لجاعل ، وأن الوقوع وان كان حالا آخر للممكن ، لكن تحققه ليس من ذاته • ويعد هذا التحقيق « ••• من جملة العوارض اللازمة ، وليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية (لذات الماهية) • اذ كل لاحق فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه ، واما أن يلحقه من غيره • ومحال أن يكون الذي لا وجود له (وجودا خارجيا) يلزمه شيء يتبعه في الوجود (الخارجي) • فمحال أن تكون الماهية يلزمها شيء حاصل الا بعد حصولها ، ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول ، والوجود يلزمه بعد الوجود ، فيكون أنه كان قبل نفسه ، فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهية عن نفسها • اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي اذا حصل عرضت له اشياء سببها هو • فان الملزم مقتضى لل لازم علة لما يتبعه ويلزمه ، والعلة لا توجب معلولا الا اذا وجبت ، وقبل الوجود لا تكون وجبت ، فلا يكون الوجود (الهوية) مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته ، بوجه من الوجوه • فيكون إذن المبدأ الذي عنه الوجود (الذي يلحق الماهية) غير الماهية • وذلك لأن كل لازم ومقتض وعارض ، فاما من نفس الشيء واما من غيره • واذا لم تكن الهوية للماهية - التي ليست هي الهوية - عن نفسها ، فهي لها من غيرها •

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١١٥ - ١١٧ •

فكل ما هويته غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته (وهو الممكن) فهويته
من غيره ٠٠٠ ينتهى الى المبدأ ، الذى لا ماهية له مباينة للهوية ، (١) .

وهكذا يقول الفارابى :

• بثنائية واضحة بين التوجوب الذى لم يسبق بإمكان ، وبين الممكن .

وبثنائية فى التصور الذهنى للممكن ، ويوحدته فى الوجود الخارجى :
على معنى أن ماهيته ليست منفصلة عن هويته ، ولا مفهومه مستقلا عن
ما صدقه .

وبإرجاع وقوع الممكن أو تحققه أو وجوده الخارجى الى المبدأ الذى
لا ماهية له مباينة للهوية ، أى الى الواجب الذى لم يسبق وجوده بإمكان :
وهو الله تعالى .

وهو أرسطى فيما يقوله هذا ، مع تعديل فى النقطة الأخيرة ، اضطره
الدين إليه . إذ الدين يجعل وجود العالم فعلا لله الخالق ، سبحانه وتعالى .

وكان الفارابى هنا أرسطيا ، لأن أرسطو عندما تناول « الوجود » بالبحث
كما ذكرناه غير مرة - تناوله فى دائرة المنطق ، وتصور فيه وجوبا ذهنيا
وامكانا ذهنيا متلازمين ، أو صورة ذهنية ومادة ذهنية ، احداهما ملازمة
للأخرى ، ورأى أن هذه الأثنائية فى الذهن تتحول فى واقع الأمر الى وحدة
متماسكة .

وقبل أن يتجاوز بتفلسفه دائرة البحث المنطقى الى البحث الميتافيزيقى ،
وقبل أن يفكر فى تحديد الاله - أى وهو لم يزل بعد فى دائرة التصور الذهنى
للصورة والمادة ، والتوجوب والامكان العقليين ، ولم يتجاوز هذا النطاق الى
الدين - كان أهم ما يبغيه من تصور الصورة والمادة ، وتصور الوجود صاحب

(١) كتاب د لصوص الحكم ، ص ١١٨ : ١٢٥ .

ويلاحظ هنا أنه فى الحديث عن الماهيات وتحققها فى الخارج ، وهل ذلك يحصل لها من
نفسها أم بفعل فاعل ، اشتبكت البحوث المنطقية والميتافيزيقية بعضها ببعض . فالتعبير
بالماهيات وما يتبعه من أنها كلييات عامة ، وأن تخصصها ضمن أفرادها ٠٠٠ الخ من
التعبيرات المنطقية . والكلام عن العلة والفعل ، وعن الحدوث والوقوع وهل بالذات أم
بالعرض يتصل بدائرة الميتافيزيقا .

الحالين وهو الممكن ، يتصل احدهما بالآخر اشد اتصال ، لا انفراد لأحدهما عن الآخر ، كان أهم ما يبيغيه هو الرد على استاذة افلاطون فى استقلال « المثل » عن « ظلالها » فى التصور ذهنى والواقع . فالمثل ، كما يراها أرسطو ، ليست الا صورة للمادة (التى هى الامكان) ، ووجودها الخارجى ضمن تحقق المادة فقط ، او هو هذا التحقق . والعقل وحده هو الذى يستطيع ان يتصور مثالا وظله او صورة ومادة مستقلين ومنفصلين . اما فى خارج العقل فالحواس لا تدرك الا شيئا واحدا ، هو هذا الشخص المحدد .

والفارابى وان كان يتبع أرسطو هنا فى فكرة « الوجود » على النحو الذى ذكرناه منسوباً للثنتين ، وكما ذكره هو لأرسطو فى كتابه « الابانة عن فرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة » (١) - الا أنه فى كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين » عند محاولته التوفيق بين أرسطو وافلاطون فى مسألة الوجود هذه ينسب الى أرسطو أنه يقر بالصور الروحانية (التى هى المثل ، أو الماهيات) ويقر بوجودها خارج المذهب الانسانى ، وخارج الأشياء الجزئية ايضا : وذلك بأن يراها موجودة فى علم الله ، فيقول :

« ومن ذلك - أى مما يقال من خلاف بين الحكيمين - : الصور والمثل التى تنسب الى افلاطون أنه يثبتهما ، وأرسطو على خلاف رأيه فيهما . وذلك أن افلاطون فى كثير من أقاويله يرمى الى أن للموجودات صورة مجردة فى عالم الاله - وربما يسميها المثل الالهية - وأنها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذى يدثر ويفسد انما هى هذه الموجودات التى هى كائنة .

وأرسطو ذكر فى حروفه (٢) كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال انها موجودة ، قائمة ، فى عالم الاله ، غير فاسدة . . . وقد نجد أن أرسطو فى كتابه « الريوبية » المعروف بـ « اثولوجيا » يثبت الصور

(١) ص ٤٤ ، فى المقالة السادسة . ونصه ما يلى : « المقالة السادسة : تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات ، ولاسيما فى الجوهرية ، وتفصيل اقسام الجوهر ، وأنها : هيولى وصورة ومركب ، وأن الحد الحقيقى ان كان للموجودات فلاى الموجودات ، فإن كان للجواهر فلاى الجواهر ، وكيف تحل بالمركبات ، وأى الأجزاء توجد فى الحدود ، وأى الصور يفارق ، وأيها لا يفارق ، وأن لا وجود للمثل » .

(٢) كتاب لأرسطو فى بحث « ما بعد الطبيعة » رتبت مقالاته ومصوبه على حسب الحروف الهجائية .

الروحانية ، ويصرح بانها موجودة في عالم الريبوية ، فلا تخلو هذه الأقاويل
إذا أخذت على ظواهرها ، من إحدى ثلاث حالات :

• أما أن يكون بعضها مناقضا لبعضها الآخر .

• وأما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له .

• وأما أن يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها ، وإن اختلف ظاهرها ،
فتتطابق عند ذلك وتتفق .

فأما أن يظن بأرسطو - مع براعته وشدة يقظته ، وجلالة هذه المعاني
عنده ، أعنى الصور الروحانية - أنه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو
العلم الريبوي . . . فبعيد ومستنكر .

• وأما أن بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له . . . فهو أبعد جدا ،
إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول .

فبقي أن يكون لها تاويلات ومعان : إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة ،
ثم يذكر التاويل على الوجه الآتي : « لما كان الله تعالى حيا ، موجدا لهذا
العالم بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته ،
جل الله من اشتباهه . »

• وأيضا ، فإن ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليها التبدل والتغيير ، فما هو
بحيزه أيضا كذلك باق غير دائر ولا متغير ، ولو لم يكن للموجودات صور
وأثار في ذات الموجد الحي المرید فما الذي كان يوجده ؟ وعلى أي مثال
ينحو بما يفعله ويندعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي
المرید ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافا وعلى غير قصد ،
وهذا من أشنع الشناعات .

• فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف ، وتتصور أقاويل أولئك الحكماء ،
فيما أثبتوه من الصور الالهية ، لا على أنها أشباح قائمة في أماكن آخر ،
خارجة عن هذا العالم . فانها متى تصورت على هذا السبيل ، يلزم القول
بوجود عوالم غير متناهية كلها ، كأمثال هذا العالم . وقد بين الحكيم أرسطو
ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة ، في كتبه في الطبيعيات . . . (١) .

(١) مقتبس من صحائف : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ . من كتاب « الجمع بين رأيي

الحكيين » .

فالفارابى ، يستبعد على افلاطون أن يقول بوجود المثل والصور فى عالم مستقل ، خارج الذهن وخارج الأشياء • ويستبعد على أرسطو أن ينكر وجودها خارج الأشياء • وجعل نقطة التقاء قوليهما : أنها أيضا خارج الذهن الانسانى وخارج الأشياء ، ولكن لا فى عالم مستقل بل فى علم الاله •

ولكنه - عندما حاول التوفيق بينهما فى هذه المسألة ، على هذا النحو وهى مسألة وجود المثل والصور - اعتمد على كتاب منحول لأرسطو هو كتاب « الريوية » ، وهو كتاب افلوطينى المصدر افلاطونى الأساس • فما فيه لا يعطى اذن الاصورة لنا فى كتب افلاطون وحده ، مع شيء من التعديل ، لا يغير من نظرتة فيها •

وفى غير كتاب « الجمع بين رأى الحكيمين » الذى اعتمد الفارابى فيه فى التوفيق بين الفيلسوفين على كتاب منحول لأرسطو هو كتاب « الريوية » ، لم يزل صاحبنا الفارابى يذكر الرايين : رأى صاحب المثل ورأى صاحب الصور ، على أنهما متقابلان لا التقاء بينهما • ولم يزل يتابع هو صاحب الصور فى رأيه فيها •

وفى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » قرر أنهما وجهتا نظر ، تعلق بهما فريقان مختلفان • وذلك عندما سئل عن هذه القضية ، وهى : الانسان موجود • هل هى ذات محمول ، أم لا ؟ وأجاب بقوله :

« هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها • فقال بعضهم : انها غير ذات محمول ، وبعضهم قالوا : انها ذات محمول • وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة ، وجهة : وذلك أن هذه القضية وأمثالها ، اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور ، فأنها غير ذات محمول ؛ لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده ، أو نفيه عن الشيء • فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول •

وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقى ، قلبها مركبة من كلمتين ، هما اجزاؤها • وانها قابلة - لذلك - للصدق والكذب • فهى بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعا صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة » (١) •

(١) صفحة ٩٧ د من كتاب المسائل الفلسفية والاجوبة عنها ، •

فاجابة الفارابى على هذا النحو ، تجعل فرقا بين الرايين ، وقد نسب أحدهما : الى الطبيعيين أى الى الواقعيين (Realist) أصحاب مذهب الـ (Realismus) ، ونسب الثانى الى المنطقيين أى الى الاسمين (Nominalist) أصحاب مذهب الـ (Nominalismus) (١) .

والمذهب الأول : يمت بصلة وثيقة الى رأى افلاطون فى المثل .

(١) والخلاف بين المذهبين كان سائدا فى القرون الوسطى ، عند المسيحيين أيضا ، وبالأخص فى العصر الأول من عصور المدرسيين . ويقول أوجست ميسر August Messer ، فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ١٢٠ - ١٢٦ شارحا المذهبين ، وقيمهما عند المسيحيين ، بقوله : « وفى العصر الأول (فى القرن الحادى عشر) كان الاهتمام الفلسفى متجها نحو مسألة العام والخاص : ما حقيقة العام ؟ وما صلته بالأشياء الجزئية ؟ وقد حل هذا المشكل بطول كثيرة ، لكنها كلها ناشئة عن تحمل ذهنى . أما البحث الإيجابى للحقيقة . فبقي غير منطور ، طول القرون الوسطى كلها .

فوجود المعنى العام ، بناء على نظرة من النظرات التى اتخذت أساسا لحل هذا المشكل وجود حقيقى real ، وهى نظرة المذهب الواقعى Realismus . والأمر العامة . أو الكليات - بناء على رأى الافلاطونية الحديثة ، أو الفلسفة القديمة للمسيحية - تفهم على أنها أفكار الله الإيجابية أو الخالقة . وهى تبعا لذلك الموجودات الحقيقية الأصلية ، التى درجتها فى الحقيقة أعلى من درجة الأشياء الجزئية الواقعة . وهذا المعنى يزداد اتساعا بواسطة الخلط بين معنى الوجود ومعنى القيمة . وبهذا يعتبر الله ، الذى يشمل على كل المعانى اعم حقيقة وأحقها Allerealist ، وأكملها .

أما علاقة العام بالأشياء الجزئية ، فهى على نحو : أن العام هو الجوهر الذى لا يتغير حاله فى كل الأفراد ، وما عدا ذلك فيها فهو فروقات سطحية عرضية .

وزعيم هذا الرأى « فيلهلم فون شامبر » Champeaux الذى عاش ما بين ١٠٧٠ - ١١٢١م ، والذى كان مدرسا فى باريس .

وغيره من الواقعيين ، يرى أن الكليات ، أو الأمور العامة (وهى الأجناس) ، لها حالات مختلفة ، بواسطة تحولها الى أنواع أو أفراد . ولكن مع ذلك بالنسبة لجوهرها لا تتغير .

واسقف كتربرى Canterbury ، « انزليم » Anselm (١٠٢٥ - ١١٠٩ م) أشهر الواقعيين . وقد عبر عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية والعقيدة الدينية فى هذه الجملة . « أناياحث عن المعرفة لأصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن أنا أؤمن أولا لأصل عن طريق الايمان للمعرفة » . ولكن مع ذلك تمسك بأن الانسان بواسطة القوى الطبيعية لفكره ، يستطيع أن يصل الى معرفة بعض الحقائق ، وبالأخص معرفة وجود الله . وهو نفسه عرض جملة أدلة على وجود الله . وأشهرها الدليل الوجودى (المشتق من الله نفسه) ومحصله : نحن مفكر أن الله هو أكمل حقيقة . وإذا افترضنا أنه مظنون فحسب ، نقصته صفة رئيسية من صفات الكمال وهى الوجود ، وعلى ذلك لا يكون أكمل حقيقة ، وأننى يجب أن يكون الله موجودا .

وهذا الدليل مقيم بسبب التفرقة الناقصة فيه بين المنطقى (المظنون فحسب) والوجودى

(الواقعى) ، وهو قد عرض بعقلية المذهب الواقعى المدرسى الذى يفهم الوجود كقابل للنمو والزيادة ، وكصفة بجوار الأخرى . وسابقا اعترض الراهب « جونيلو » ، Gaunilo بأن وجود الله لا يمكن أن يستخلص من معناه ، بل يجب أن يدل على هذا الوجود من ناحية أخرى من العالم مثلا ، والا أمكن للإنسان أن يستخلص وجود أى شئ كامل (كجزيرة كاملة ، مثلا) من معناه .

والاتجاه الآخر المتناقض للمذهب الواقعى هو الاتجاه الاسمى Nominalismus ، وقد وجدت ثواته عند أرسطو . فان أرسطو قد علم أن الأشياء الجزئية الواقعية ، هى الجواهر الأولى (أى الجواهر الحقيقية) ، وأن الجواهر لا تكون محمولا فى المقضايا . ولأن المعانى العامة ، وهى بدون موضوع ، يمكن أن تستعمل محمولا (مثل هذا ذهب) ، فهى بنام على تلك ليست جواهر . ولكن ، ما هى إذن ؟ عند النحويين أمكن للإنسان أن يجد أن المعنى العام هو جمع لعند غير محدود من الأمور الواقعة تحت اسم ، بواسطة كلمة يتلفظ بها . وبناء على هذا ، توصل البعض الى ما عرف بالمذهب الاسمى ، ويذهب الى أن : الأمور العامة ليست حقيقية ، بل فقط أسماء لأشياء مختلفة ، تستخدم كعلامات لها ، ولخصائصها . والوجود حقيقة هى الأشياء الجزئية الواقعة . فمثلا : هذه الزهرة هنا ، ولكن ليست الزهرة - على الإطلاق - هنا .

وزعيم هذا الاتجاه « روسيلان فون كومبيان » Roscelin von Compiègne تولى بعد سنة ١١٢٠ م . وتوجه بمذهبه الاسمى لبنا التثليث : فإذا كان فى الواقع لا توجد الا افراد ، فذلك الأشخاص الالهية الثلاثة ، ثلاث حقائق مفردة منفصل بعضها عن بعض ، ثلاثة آلهة متساوية فى قوتها وأرادتها .

وهناك طريقة وسطى فى النزاع حول العام ، يتزعمها مؤسس الطريقة الجدلية المدرسية بيتر ابييلارد ، Peter Abealard (١٠٧٩ - ١١٤٢ م) ، فهو يعطى المذهب الواقعى حقا فى أن يرى : أن الأمور العامة ليست كلمات وأسماء فحسب ، بل توجد حقيقة ، قبل الأشياء الفردية (ante res) ، وذلك بوجودها فى الله ففكرة الخالقية وهذا يشبه توفيق الفارابى بين الحكيمين فى هذه المسألة . انظر ص ٢١٠ - ثم (توجد) فى الأشياء نفسها (in rebus) ، كمتساوية أو مشابهة لصفاتها الأساسية . وأخيرا (توجد) بعد الأشياء (post res) - فى الذهن - كمعانى عامة ، نوجدتها نحن بواسطة تفكيرنا المقارن والمستخلص .

وقول Abealard هذا ، صحيح : لوجودها قبل الأشياء ليس له اعتبار فحسب فى النظرة الميتافيزيقية كتابته فى علم الله ، بل أيضا فى النظرة المنطقية من حيث أن معانى الأجناس توضع وتنظم فرق أمثلتها . ووجودها فى الأشياء يوافق النظرة الوجودية ، من حيث يمثل مثلا ، فى كل منزل حقيقى معناه أو مفهومه . ووجودها بعد الأشياء له اعتبار بالنسبة للبحث النفسى .

ويعترف - مذهب Abealard - للمذهب الاسمى فى مقابل هذا بأن الأشياء الجزئية هى أيضا حقائق واقعية ، وأنها جواهر فردية . ولكنه يلاحظ - على المذهب الاسمى - بحق

وأساس الرأي الثانى : هو ما يعرف لأرسطو فى الصورة والمادة ، أو فى المفهوم والمصدق .

رأى أن تفكير أرسطو بقى فى حيز البحث المنطقى ، لم يتجاوز به نطاقه الى دائرة ما بعد الطبيعة والدين ، لكان مستقيماً فى عناصره وفى مقدماته ونتائجها . ولكن لأمر ما أراد أن يحدد الاله الذى يجعله الدين أسماً موجود فى الكون كله ، فحسده بأنه صورة بدون مادة ، أى واجب لم يسبق بإمكانه . وتصوره عندئذ أنه ذو حالة واحدة .

فأصبح العقل ، بعد أن كان لا يتصور صورة بدون مادة ، ووجوباً بدون إمكان ، يتصور صورة محضة ، ووجوباً محضاً – أصبح يتصور فى الكون ميداناً لا يطرأ للعقل أن يتصور فيه مادة وإمكاناً وهو ميدان الاله .

هنا الآن ، يقال : ان أرسطو بعد تفلسفه فى الجانب الالهى ، يرى اثنيئية بين الاله وغيره من الموجودات ، وهى اثنيئية واضحة لا تقبل الالتئام ، فضلاً عن الانصهار ، لأن أحد طرفيها ذو حالة واحدة ، والطرف الآخر ذو حالين .

والازدواج بين حالى الطرف الآخر وهو الممكن ، وبعبارة أخرى اتصال صورة الممكن بمادته ، ووجوبه بعد إمكانه ، بقى – فى نظر أرسطو – بعيداً عن مجال الطرف الأول ، صاحب الحال الواحدة . والانفصال بين الطرفين إذن يكاد يكون تاماً ، لولا أن صاحب الحال الواحدة معشوق لذى الحالين ،

أن الكلمة وهى نفسها شيء فردى ، لا تستطيع أن تكون علامة على الأشياء الكثيرة المسماة بها ، إذا لم تكن ذات صلة وثيقة بدلالة عامة ، وبمعنى عام .
أما توماس آكوينو ، Thomas von Aquino (١٢٢٥ م) فيرى أن

المدرک موجود خارج الذهن وفى الذهن خارج الذهن : يوجد كشيء فردى ، له خصائصه الواقعية .

والموجود حقيقة هو الأفراد . أما العام فهو مطلق ، ووجوده فى العقل لمحسب : كـ « مثال » (ante rem) فى علم الله . و كـ « صورة » لهذا المثال ، ونشأ عنه (Post rem) فى عقل الانسان . أما وجوده فى الأفراد (in re) فكـ « مادية » متفقة فى الكل لا تنفك بحال كشيء مستقل عن أفرادها .

والصور الاولى الدائمة – وهو الأمور العامة – لكل موجود وكل ذى قيمة ، لا ينظر اليها على أنها موجودة فى طبيعتها (كما يقول أفلاطون) ، بل ينظر على كل أنها تستخلص من الأشياء الخارجية بواسطة انتزاع العقل ، ومتابعتها فى الاستنتاج .

ولولا أن هذا الثاني يجب أن يتخطى نطاق حاله الأول الى حاله الآخر ليساير عشقه ، فيسعى لأن يكون مثل صاحب الحال الواحد .

فصاحب الحالين سيتطلع حتما الى صاحب الحال الواحد . ويندفع تبعا لذلك لأن يكون على شاكلته . فلولا هذا التطلع الطبيعي من أحد الطرفين للآخر ، لما كان هناك اتصال بينهما بحال ما ، ولتصور الذهن اعراض أحدهما عن الآخر اعراضا تاما ، بعد أن تصور عدم وجود شركة ما بين طبيعتهما .

فأرسطو لم يربط الواجب الذي لم يسبق بمادة وبين الممكن ، على أن الأول مؤثر في تحقق الثاني ووقوعه اذا ما تحقق ووقع .

والفارابي ، بعد أن أطلق على الله - الذي وصف في الاسلام بالخلق والايجاد - الواجب (الذي لم يسبق بمادة أو مكان) أصبح يريد الواجب عنده في صلته بالمقابل له ، وهو الممكن ، موجدا له في الخارج ، وموجبا ومحققا له . وكان حتما بناء على ذلك أن يكون وجوب الممكن من غير ذاته ، وأن تكون الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل .

فليس بين المعلم الأول والمعلم الثاني خلاف اذن في الثنائية الصريحة بين الواجب الذي لم يسبق بمادة وبين الممكن ، ولا في الوحدة الخارجية لطرفي الثنائية التصويرية الذهنية للممكن : وهما الماهية والهوية . والخلاف بينهما هو فقط في : هل وجوب الممكن من ذاته ؟ أم من غيره ؟

لكن المستشرق ماكس هورتن (Max Horten) (١) يرى أن «الثنائية» الاغريقية في « الوجود » تحولت عند الفارابي الى « وحدة » ، وأن الفارابي بذلك خالف افلاطون وأرسطو ، وأن مخالفته لهما كانت تحت تأثيره بالأفكار الهندية التي كانت واضحة في المدارس الكلامية الاسلامية بالبصرة وبغداد حوالي سنة ٨٥٠ م ، والتي تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » ، وعلى أن كائناته يطرا عليها الوجود وليس لها الوجود من ذاتها . ثم يحكم أخيرا بأن مثل هذا التوفيق - بين الفكر المختلفة - دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقي ، ولا تأليفا مجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق (Synthese) عميق من طرفين مختلفين شرقي وغربي ! ونص عبارته :

« الفارابي يرى أن « الوجود » قريب في المعنى من الفردية (Individualität) . وهذا الوجود يطرا على الماهية ، وليس من مقوماتها

(١) في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، ص ٧٢ - ٧٦ .

الذاتية ، لأنهما مختلفان : فليست الماهية متضمنة فى معنى الوجود ، ولا هذا متضمنا فى معنى الماهية ، ويجتمعان فحسب فى الله ، والله وحده ماهيته عين وجوده •

وبناء على ذلك : فأفراد الوجود ممكنة ، على معنى أنها ممكن أن توجد وممكن ألا توجد • فإن وجدت فلا بد أن تتلقى وجودها من قوة خارجة عنها • والخلق تبعا لذلك معناه منح هذا الوجود : هو فيض هذا الوجود من موجود بالضرورة ، وعلى سبيل الحقيقة ، على ممكن فى نفسه ، وقابل فقط لأن يوجد ، وهو الماهيات ••• فالماهيات فى نفسها ممكنة تستقبل هذا الوجود وتصير بذلك حقيقة •

ولأن الوجود يطرأ على العالم الممكن ، المستعد فقط لأن يكون حقيقة ، وليس هو فى نفسه حقيقة - نشأ اشكال حاصلة : كيف تصير الماهية غير الحقيقية حاملة للوجود ، مع أن غير الحقيقى لا يمكن أن يكون حاملا للحقيقى ؟

والفارابى لم ير هذه الصعوبة ، لأن الوجود بناء على رايه يطرأ من الخارج على الماهيات • وهو فى الواقع مشابه للتشخص ، أى طروءه مشابه لتحديد العام ، وتحويله الى شىء مفرد ••• وبهذا تحمل الماهيات فى نفسها الوجود الحقيقى •

وبهذا تتحول الثنائية الاغريقية هنا فى الجماعة الإسلامية الى « وحدة » ؛
اذ الثنائية عند أرسطو وأفلاطون واضحة كل الوضوح •

- الله ••• والمادة غير الصورة وغير المشكلة •
- الصورة ••• والمادة الأولى أو العام (غير المحدد) •
- المثل ••• والفردية •

وفى الأفلاطونية الحديثة رفعت المقابلة بين الله والمادة : عن طريق أن هذا المذهب الفلسفى صور خروج المادة من الله ، بعد أن كانت كامنة فيه (١) •

(١) على نحو ما نكر بالتفصيل فى الكتاب الاول •

وفى الاسلام استمرت محاولة رفع هذه المقابلة بينهما ، عن طريق ان الصورة والمادة متفقتان فيما يسمى الماهية ، التى جعلت الفردية مقابلة لها ، عند الفارابى .

واظن ان الامر اشتبه على « ماكس هورتن » . لأن الثنائية التى نذكرها للاغريق عند افلاطون وأرسطو : بين الله والمادة ، أو بين المثل والأفراد ، لم تصر الى « وحدة » عند الفارابى . لأن الفارابى لم يزل يقول بمقابلة صريحة بين الله كخالق وعالم أصله الامكان كمخلوق له .

اما الثنائية بين حالى الممكن – وهما حال تصور امكان وقوجه وحال وقوعه بالفعل ، أو هما حال كونه ماهية معقولة وحال كونه هوية خارج الذهن وفى واقع الأمر – فأرسطو والفارابى بعده ، يقولان معا بتحولها فى الخارج الى « وحدة » . فلا يدرك فى الحس الا شىء واحد هو الهوية ، قامت به الماهية أو حلت فيه . وأرسطو والفارابى معا يخالفان افلاطون فى ذلك تمام المخالفة ، لأن هذا يقر بوجود خارجي للمثل التى هى الماهيات عندهما .

والفارابى كان يكون حقا مخالفا لأرسطو – كما يحكم « ماكس هورتن » – لو انه ادعى وحدة بين الواجب الذى لم يسبق بإمكان والممكن . ولو انه فعل لكان ذلك استمرارا للافلاطونية الحديثة ، فى محاولتها رفع المقابلة بين طرفى الثنائية لو انه حاول هو رفعها بين الله والعالم .

و « هورتن » نفسه فى صدر النص المنقول عنه هنا ، ينسب للفارابى تقرير الثنائية بين ممكن أن يوجد وأن لا يوجد من جهة ، وبين موجود بالضرورة من جهة أخرى .

ثم هو بعد هذا النص يتحدث فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » عن الثنائية الأخرى ، بين حالى الممكن التى تصير عند الفارابى الى وحدة ، كما صارت عند أرسطو قبله الى وحدة أيضا . فيقول :

« ... وهذه الاثنينية فى الوجود ، تبسوا لنا أول الأمر فى صورة الماهية (Individualität) ، والفردية (Wesenheit) . وقد يبدو أنبواجهما هذا مشابها لما بين الماهية والهوية (Dasein) .

والفارابى – يستمر « هورتن » فى التحدث عنه – فى الفصل الأول من كتابه « فصوص الحكم » يعالج هذا الموضوع بمهارة فائقة . لأنه جعل الأشياء

عبارة عن ماهيات عامة ، تتحول الى هذه الأشياء ، أى الى هويات ،
وبذلك تتلقى صور وجودها الحقيقى (Concret) ، بعد أن كانت قبل ذلك
فى علم الله تملك فقط صوراً عامة ، فهى تخرج من الله ، وتصبح حقائق غير
الهية ، وتلبس صورة الهوية ، فالفردية هى والهوية سواء .

ومنح الماهيات العامة الهوية - وهو عمل الفردية - يأتى من جانب الله
تعالى . وبهذا جاوز الفارابى نطاق أفلاطون ، وأعطاه الصورة التى استمر
اسمها سائراً فى الجماعة الإسلامية . وتحقيق المثل التى لأفلاطون أصبح الآن
فى نظر الفارابى عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة .

وهذا التطور للمفاهيم والمعانى الأرسطية ، الذى وجد عند الفارابى ،
أت عن طريق تأثير الأفكار الهندية ، التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية
الإسلامية بالبصرة ويغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على
أنه دار « العدم » وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود .

الفارابى لم يكن أذن صاحب مذهب خاص - كما يدعى « هورتن » -
تتحول فيه الثنائية فى الوجود الى وحدة فيه ، فضلاً عن أن يكون متأثراً فى
هذا المذهب بالأفكار الهندية . والفارابى لم يزل ثنائى الرأى فى الوجود :
يقول بثنائية بين وجوب لم يسبق بإمكان وبين ممكن . ولم يزل كأرسطو مخالفاً
لأفلاطون فى اثبات وجود خارجى للماهيات (التى هى مثل أفلاطون) مستقل
عن الهويات أو عن الأفراد .

ويبدو - كما ذكرنا - أن الأمر اشتبه فقط على « هورتن » ، عندما نسب
الى الفارابى تقريب الثنائية الى وحدة : فساوى بين ثنائية الله والمادة ،
والثنائية بين حالى الممكن . وظن أن اعتراف الفارابى بالوجود الخارجى
للماهيات ضمن الهويات فقط ، وليس مستقلاً عنها كما يرى أفلاطون ، اعتراف
منه بحلول الله فى المادة ، أو بصيرورتها فى الخارج أمراً واحداً .

ولأن الأمر اشتبه عليه على هذا النحو استعمل فى بحث الأسباب التى
أبت بالفارابى الى هذا المذهب الخاص ، الذى يخالف فيه أرسطو وأفلاطون ،
والذى يزداد عمقا عن الأفلاطونية الحديثة !! واهتدى الى أن هذه الأسباب
ترجع الى التأثير بالأفكار الهندية ، التى تنظر الى هذا العالم على أنه دار
« العدم » ، وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود !! وكان - حتماً على « هورتن » -
فى جملة من الأخطاء تشككاته ومن يجازيه فى نظريته من المستشرقين - أن
يلتزم أمراً خارجاً عن نطاق العقلية الإسلامية ، ترجع اليه الظاهرة أو الطوائف

التي فتش عن أسبابها • لأن هذه العقلية الإسلامية لم تكن من النوع الذي
يستطيع التغيير فيما يعرض عليه من آراء دون دفع خارجي ، على نحو ما
جريدون تصويره ! •

ولم تكون النظرة الى هذا العالم - على انه دار « العدم » والفناء ،
يستقبل وجوده من أمر خارج عنه - اذا كانت توجى بتغيير فى التفكير وفى
الرأى ، لم تكون هذه هى نظرة الفكر الهندى وحده ، حتى ينحصر تأثير
المسلمين بها ، وهى من خصائص كل دين ، لأنها مقومات طبيعة الدين كدين ؟

ولكن قضى على المسلمين ، وعلى الشرقيين ، أن يوضحوا من بعض
المستشرقين - أن هم عالجوا تفكيرهم وآراءهم - فى ميزان القيم الذاتية ،
ثم تنفى عنهم الاصاله فى التفكير والرأى !! •

وبعد أن يحكم « ماكس هورتن » على العقل الإسلامى بالتقليد ، على نحو
ما ذكر - بعد خلط منه نفسه فى فهم بحث الوجود عند الفارابى - يستطرد
فى الحديث بما يظن انه ينتزع من الشرقى العادى الاعجاب به • لأنه يلبس
فى حديثه ثوب الباحث المنصف ، والمحقق المدقق ، فيقول :

« ... وهكذا - يعلق « هورتن » - كان توفيق الجماعة الإسلامية
للأفكار الفلسفية المختلفة يرى فى غاية الانسجام ، حتى انه ليظن أن مثل هذه
الفكرة الهندية من مخلفات أفلاطون ! ومثل هذا التوفيق دليل على أن الفلسفة
الإسلامية ليست جمعا غير منطقى ، ولا تأليفا لمجرد التأليف ، بل وصلت الى
توفيق عميق (Synthese) من طرفين مختلفين » •

والفارابى الآن كما يبدو مما تقدم فى حديثنا عنه ، أرسطوطاليسى فى
بحث الوجود • ينكر أن يكون للماهيات وجود خارجى ، غير وجود الهويات •
ولكنه فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فى كتابه « الجمع بين رأى
الحكيمين » يثبت لها وجودا خارجا عن الذهن ، غير وجود هوياتها ، على الا
يكون فى عالم مستقل خاص بها ، بل فى علم الله •

وبذلك يجعل الفارابى هنا أرسطو مغترقا بما قرره استاذه أفلاطون ، من
وجود خارجى عن الذهن للمثل (التى هى الماهيات الأرسطية) غير وجود
ظلالها التى هى الأفراد •

وكان الماهيات او المثل - بناء على هذا التوفيق - فى كتاب « الجمع بين
رأى الحكيمين ، لها ثلاثة انواع من الوجود :

• وجود خارج عن الذهن والافراد : وهو وجودها فى علم الله .

• وجود فى الذهن والتصوير : وهو وجودها فى عقل الانسان .

• وجود خارج عن الذهن وليس خارجا عن الافراد : وهو وجودها ضمن

الهويات (١) .

ويغضى النظر عن هذا التوفيق الذى ذكره الفارابى فى الكتاب السابق.

يكون للماهيات او المثل نوعان فقط من الوجود ، هما الأخيران .

والفارابى ، فى توفيقه بين الحكيمين فى هذه المسألة ، وفى غيرها -

كمسائل حدوث العالم ، ومعاد النفس ٠٠٠ الخ - يعتمد على كتاب منحول.

لأرسطو ، هو كتاب « الربوبية » ، أو ما يسمى بـ « أثولوجيا » . وهو كتاب

أفلاطونى ، جاء مستخلصا من مذهب الأفلاطونية ، أو الف على أساسها ،

ونسبته لأرسطو لا تعطيه الحق فى تصوير مذهبها ، كما هو ٠٠٠ فصاولة

التوفيق من الفارابى بين أرسطو وبين أفلاطون هنا ، هى فى الواقع محاولة

شرح أفلاطون بما ينقل عن أفلاطون .

(١) وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات ، يحكيها « هورتن » فيما سبق ص ١٠٥ .

عن الفارابى ، نامبا لها آياه فى كتابه « فصوص الحكم » ، والأولى أن تنسب الى أرسطو.

والفلاطون ، بناء على التوفيق الفارابى بينهما فى كتابه « بين رأى الحكيمين » ، معتمدا فى

هذا التوفيق على كتاب منحول لأرسطو يقربه من أفلاطون وهو كتاب « الربوبية » . إذ أن

الذى للفارابى نفسه فى كتاب « فصوص الحكم » هو رأى أرسطو الاغريقى الصريح ،

لا الأفلاطونى .

وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات تشبه أيضا ، ما ينقله أوجست ميسر ، فيما

سبق .

(فى هامش ص ٢٢٧) . Abealard . من زعماء المدرسين ، الموفق بين.

الاتجاهين : عن الواقعى والاسمى فى وجود « العام » ، ولعل Abealard فى هذا .

متاثرا بالأفلاطونية الحديثة ، التى الف كتاب « الربوبية » وفق تعاليمها . إذ أنها تجعل مثل

أفلاطون ، وهى كليات مستترة فى العقل الاول ، الناشء عن « الواحد » من كل وجه (يرأجج

الكتاب الاول) .

وهكذا يبدو أرسطو عند الفارابي حرة وأصحا. يمثل حقيقة نفسه ورأيه ،
فيما يذكره عنه في كتاب « ما بعد الطبيعة » ، وخرة أخرى مقنعا ببتعد قليلا
أو كثيرا في التعبير عن ذاته ، فيما يذكره عنه في كتاب « الربوبية » . وسر
هذا الاضطراب يتصل بالكتب المزيفة من جانب ، والثقة بعصمة الحكمة
الافريقية من جانب آخر ، التي كان من نتائج هذه العصمة اعتقاد ان الحقيقة
لا تتعدد ، أو ان التعبير عنها هو وحده الذي يختلف ويتعدد .

ولولا نسبة كتاب « الربوبية » لأرسطو ، لبدا أرسطو في التفكير
بالاسلامى افريقيا كما كان ...

ولولا ثقة حكماء المسلمين بفلاسفة الاغريق ويعصمة اقوالهم ، لم يتقنوا
الى الخلط في نسبة الكتب الفلسفية لغير أصحابها .

تحليل :

هذا الذي ذكرناه الآن للفارابي في الوجود - ووازنا بينه وبين ما
لأفلاطون مرة وأرسطو مرة أخرى ، ويوجد عند غير الفارابي من غير حكماء
المسلمين أيضا في القرون الوسطى على نحو ما للفارابي ، كما رأينا فيما
نقله أوجست ميسر عن علماء العصر المدرسي (١) - هو نتيجة عمل عقلي ،
بقوامه أساسان :

• الفكر الافريقي ، ممثلا في أفلاطون وأرسطو من جانب .

• والدين من جانب آخر .

وكان الفارابي خطأ للوصول الى هذه النتيجة العقلية خطوتين :

الخطوة الأولى : هي الوقوف على الثنائية عند أفلاطون وأرسطو ، وقد
كانت عند الأول : بين المثل من جهة وظلالها أو هذا العالم من جهة أخرى ،
وعند الثاني : كانت بين الصورة من جهة والمادة أو هذا العالم من جهة ثانية .
والعالم في نظرها معا أفراد وأشياء مشخصة .

(١) كما سبق في هذا الكتاب .

والمثل فى نظر الأول ، جواهر موجودة على سبيل الحقيقة (Real) ،
وجود استقلال فى عالم خاص بها ، والصور (التي تشبه مثل أفلاطون) فى نظر
الثانى موجودة كجواهر فى الذهن فقط ، ومزجودة على سبيل الحقيقة
فى أفراد هذا العالم .

الخطوة الثانية : تحويل الثنائية عند الفلاسفة الدينيين مسلمين ومسيحيين
بجعلها الله والعالم ، بدلا مما كان عليه الأمر عند الاغريق بين المثل وظلالها أو
بين الصورة والمادة ، ولكن مع اعتبار ما لأفلاطون وأرسطو فيها . واستدعى
هذا التحويل حتما توفيقا بين ما لهذين الفيلسوفين من ناحية ، وبين السدين
المسيحي أو الاسلامى من ناحية أخرى .

فى الطرف الأول من طرفى الثنائية وهو الله فى نظر الدين ، والمثل فى
نظر أفلاطون أو الصورة فى نظر أرسطو ، رؤى أن يكون التوفيق فيه على هذا
النحو :

المثل : ليس بمستطاع قبولها هنا فى التوفيق على أنها جواهر على سبيل
الحقيقة موجودة وجودا خارجيا - وهى نظرة صاحبها اليها من الوجهة
المتافيزيقية - فلتقبل على أنها أمور عامة ، كلية تعقل ، وهى الصفة المنطقية
لها فى نظر صاحبها أيضا . وتكون عندئذ الآن هى وصور أرسطو سواء : فى
عمومها ، وفى وجودها العلقى .

بعد هذا ، أى بعد أن تؤخذ من وجهة نظر لأفلاطون ، تتفق مع نظرية
أرسطو اليها ، وهى أنها موجودات عقلية كلية يفرض المحل الأول لمعقوليتها
فى علم الله تعالى . وبذلك يذهب الطرف الأول من ثنائية كل من أفلاطون
وأرسطو فى الطرف الأول من ثنائية الدين وهو الله .

فالله الآن موجود ، وجودا خارجا ، على سبيل الحقيقة . .

ومودع فى علمه المثل ، أو الصور . .

وعلمه - لذلك - علم كلى .

بقى الطرف الآخر من طرفى ثنائية الفلاسفة الأفلاطونية والأرسطوية
وثنائية الدين وهو واحد فى الجميع ، هو العالم أو بالأحرى أفرادها ، وهذا
الطرف قبل التوفيق كان على هذا النحو :

كانت صلة هذه الأفراد بمثل افلاطون على نحو انها ظلال لها ، وصلتها
بصور ارسطو على انها هويات لها ، لا تنفك عنها في الوجود الخارجى . وكان
افلاطون - مع رايه ان هذه الأفراد للمثل - لا يرى ان هذه تؤثر في تلك .
وبالعكس كان راي ارسطو : كان ينسب الدفع في حركة هذه الكائنات الفردية
الى الصورة المحضة ، وان كان يرى حركتها بعد ذلك من نواتها .

وببقاء الوضع على هذا النحو ، نرى ان تصوير افلاطون لعلاقة مثله
بأفراد العالم ، وكذا تصوير ارسطو لعلاقة صورته بهذه الأفراد أيضا
لا يرضى الدين ، لأن الدين يرى :

اولا : ان هناك تأثيرا في أفراد هذا العالم .

وثانيا : ان هذا التأثير من جانب الله .

وبما ان الطرف الأول من ثنائية الفلسفة الاغريقية ذهب في الطرف الأول
من ثنائية الدين - كما تقدم ، فقد أصبح الأمر نتيجة لهذا التوفيق ان الله
الذى في علمه توجد المثل ، أو الصور (التى هي الكليات ، أو الأمور العامة)
وجودا اوليا ، هو المؤثر في هذا العالم : هو الموجد ، أو الخالق له .

ولكن غلى اى نحو يوجد الله أفراد هذا العالم ؟ ايوجدها بان يربط
ما في علمه من كليات وصور بالمادة ، فتوجد الأفراد وفى وجودها يكون
وجود تلك الكليات وجودا خارجيا أيضا كما يرى ارسطو ؟ أم انه خلقها وصورها
على شاكلة ما في علمه (من مثل) كما يريد الدين ؟

والأخذ بالتوجيه الأول ان ارضى ارسطو فى ناحية ، وهى ان يعترف
بان وجود الصور الوجود الخارجى لها ضمن أفرادها فقط ، لا يرضيه فى
ناحية اخرى وهى ان هذا الربط «مجمول» بفعل فاعل آخر وراء الصورة.
والمادة ، مع انه لا يتصور فى الوجود الا الصورة والمادة .

على ان الأخذ بالتوجيه الأول لا يلبى من جهة اخرى رغبة الدين تلبية
كاملة . لأن الدين يفضل ان يرى وجود أفراد العالم ناشئة عن الله بأدى ذى
بدء ، دون ان تكون هناك مادة ، ودون ان يكون هناك فى الأزل فى علمه تعالى
أمور عامة كلية أودعها بعد ذلك المادة ، فتحقق هذا العالم عن هذا الطريق ،
وهو طريق اتصال الصورة بالمادة .

والأخذ بالتوجيه الثاني ان ارضى الدين ، الا ان الله - لأنه خلق الآن أفراد العالم على شاكلة المثل - عندئذ ينزل منزلة « صانع العالم » ، (Demjurg) عند أفلاطون . وصانع العالم عند أفلاطون غير المثل ، فضلا عن أن يكون متضمنا لها . وكان الله على الأخذ بهذا التوجيه هو صانع العالم ، وفي الرقت نفسه يشتمل علمه على المثل . وهذا لا يرتضيه أفلاطون . لأن صانع العالم والمثل عنده أمران مستقلان ، بعد التوفيق على هذا النحو وجودا :

وأرسطو ، عندما حكم بوجود الصور وجودا ذهنيا ، قصد وجودها في ذهن الانسان وعقله قصدا أوليا . وكان لهذه الصور الأرسطية ، بعد التوفيق على هذا النحو ، وجودا :

• في علم الله

• وفي عقل الانسان

• وفي الأفراد

• اما وجودها في علم الله فبالأصالة .

• ووجودها في عقل الانسان فبالفيض من الله .

• ووجودها في الأفراد فبفعل من الله .

مثل هذا التوفيق لا يكون دعامة في تأييد الدين من جهة ، ولا استمرارا في بناء الفكر الفلسفي من جهة أخرى ، أو تنقيحا له بل أكثر ما يكون تعقيدا لمشاكل الدين ومشاكل الفلسفة على السواء : فلا الدين بقى على بساطته ، ولا المشاكل الفلسفية فهمت في وضعها الأول .

كيف يوجد الله الأفراد ، مع أن الأفراد هي ماهيات أصبحت هويات في نظر الفلسفة الأرسطية ؟

اتوجد الهوية بفعل فاعل كما يدعو الدين ؟ أم وجودها نتيجة اتصال الصورة بالمادة كما يرى أرسطو ؟

كيف يكون علم الله قاصرا على الكليات ، وهي الصور الأرسطية أو المثل الأفلاطونية ، مع أنه هو خالق الأفراد ، فيجب أن يتناولها علمه أيضا ؟

عن أى طريق توجد الكليات العامة وهى الماهيات فى عقل الانسان ؟
اتوجد عن طريق الادراك الحسى اولاً والتأمل العقلى ثانياً - كما هو الطريق
المنطقى ؟ ام عن طريق الفيض وتأثير العقل الفعال - وهو طريق الالهام ؟

كل هذه ، وغيرها ٠٠ أسئلة نشأت ، وتنشأ عن التوفيق بين ثنائىة الدين
وثنائىة الفلسفة !

ومع ذلك فوراء هذا التعقيد ، أو فى هذا التعقيد نفسه يستطيع
الانسان أن يرى صورة العمل العقلى ، التى تدل فى بعض الأحيان على براعة
الموفق ، وحذقه فى الصنعة العقلية .

قدم العالم ، وحدوثه :

وإذا كان أصل العالم الامكان أو الماهية فى نظر الفارابى ، وكان تصور
هذا الأصل فى الذهن مرتبطاً بتصوير الواجب الذى لم يسبق بإمكان ، فوجود
العالم عنده ليس متأخراً بزمان عن وجود الواجب . ولكن لأن الفارابى قبل
أن يكون تحقق العالم ووقوعه ، عن أمر خارج عن طبيعته ، أعنى عن ذلك
الواجب الذى لم يسبق بإمكان ، فالعالم مع ذلك محدد فى وجوده . وهكذا :
العالم محدد بدون سبق زمان ، أو هو قديم بالزمان ، وحادث فى الوقوع
على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته .

ويقول فى ذلك الفارابى :

« الماهية المعلولة : لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد .
والأمر الذى عن الذات ، قبل الأمر الذى ليس عن الذات . وللماهية المعلولة
الا توجد ، بالقياس إليها قبل الا توجد . . . فهى محدثة ، لا بزمان
تقدم ، (١) . »

وفى موضع آخر يقول : « . . . وكل العالم انما هو مركب فى الحقيقة
من بسيطين : من المادة ، والصورة المختصتين . فكونه كان دفعة واحدة بلا
زمان على ما بينا وكذا فساده بلا زمان . ومن البين أن كل ما كان له كون
فله - لا محالة فساد . فقد بينا :

— أن العالم بكلية متكون فاسد ، وكونه وتفساده لا فى زمان . »

(١) كتاب در المنطق والحكم ، ج ١ ، ص ١٢٤

- وأجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها فى زمان .
- والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق ، مبدع الكل ، ولا كون له ولا فساد ، (١) .

والفارابى بهذا القول موفق بين الدين والفلسفة :

- قال بحدوث العالم : على معنى أنه مخلوق واثق لله ، ارضاء للدين .
- وقال بالقدم فى التصور الزمنى والزمان ، ارضاء للفلسفة .

لأن تصور وجوده ذهنى مرتبط بتصور « الواجب » ، فهما قديمان فى التصور ، كما أن وجوده وكونه كان دفعة واحدة بلا زمان .

وما ينسب للفارابى هنا ، من كونه يرى وجود العالم دفعة واحدة بلا زمان ، مما يترتب عليه القول بقدم العالم قدما زمانيا ، يحكيه هو نفسه عن أرسطو ، فى كتاب « السماء والعالم » ، فينسب إليه فيه : « أن الكل ليس له بدء زمانى » (٢) . ويشرح ذلك ، بما يدفع نسبة القول بالقدم الذاتى لأرسطو على الوجه الآتى :

« إن معنى قوله أن العالم ليس له بدء زمانى ، أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه . فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحتمل أن يكون لحدوثه بدء زمانى . ويصح بذلك أنه إنما يكون عن ابتداء البارئ جل جلاله إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان » (٣) .

وهذا التوجيه لقول أرسطو عمل عقلى خاص بالفارابى ، يدفع به نصبة للقول بقدم العالم قدما ذاتيا الى أرسطو . ويصح فى الوقت نفسه - مادام خاصا بالفارابى - أن يكون شرحا منه للقولة السابقة ، التى تنسب إليه هو فى نفس سابقة الزمان على العالم ، مع كون التزام القول بها لا يؤدى الى القول بالقدم ، على معنى نفى الموجد للعالم .

(١) كتاب « المسائل الفلسفية والاجوبية عنها » : ص ٩٢ ، ٩٤ .

(٢) كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) فى المصدر السابق .

الفارابي وفكرة الوساطة :

وصلنا الآن في فلسفة الفارابي الى أن تحقق الممكن وجوبه ليس من ذاته ، بل من الله ، الواجب الذي لم يسبق وجوبه بإمكان ، كما نقلنا عنه فيما مضى ، وكما يذكر هو صريحا في قوله :

« وجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل اثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة ، والموجودات كلها على الترتيب حصلت من اثر وجوده » (١) .

إذا وصلنا الى ذلك ، صح لنا ان نتساءل الآن : على أى وجه يصل اثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة ؟

اتوجد عنه هذه الأشياء الجزئية جميعها دفعة واحدة ، وهى كثيرة كثرة غير متناهية ، وهو واحد وحدة مطلقة لا يشترك معه فى تصور وجوبه غيرة ، فضلا عن أن يكون صبورا له فى واقع الأمر ؟

أم يصل اثره اليها بطريق التدرج ، حتى تكون الكثرة التى لا تحد ، بعيدة فى التصور العقلنى عن مطلقته ؟

الفارابي يختار الوجه الثانى ، ويعبر عنه فى كتاب « فصوص الحكم » ، فى شئ من الغموض ، بقوله (٢) : « الحظت الإلهية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى (٣) . المشتغل على الكثرة ، وهناك أفق عالم الريبية » .

يلينا - أى يلى الأحدية - عالم الأمر : يجزئ به القلم على اللوح ، فتكثر الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ، ويلقى (تتلقى) الروح والكلمة (٤) . وهناك أفق عالم الأمر (٥) .

فمن الأحدية المطلقة ، وهى الذات المقدسة ، كانت « القندزة » ، بتأمل الأحدية نفسها .

(١) كتاب « عيون المسائل » ، ص ٦٧ .

(٢) ص ١٣٦ . ١٢٨ .

(٣) العلم الأول هو علم الله تعالى بنفسه .

(٤) الروح هى الروح الانسانية . والكلمة هى للوحى . (راجع نص الفارابي فى هذا الكتاب) .

وعنها أيضا كان العلم الثاني ، المشتمل على الكثرة ، عن طريق تأمل
الأحدية القدرة .

ومن مجموع الثلاثة : الواحد ، القدرة ، العلم الثاني ، يتكون : عالم
الربوبية : وفيه يوجد الله الواحد المطلق ، الذى لم ينشأ عنه الا واحد ايضا
هو القدرة . ثم نشأ واحد آخر فى ذاته متكرر بالاعتبار هو العالم الثاني ،
لأنه نتيجة تأمل أمرين : نتيجة تأمل الواحد لذاته ، وتأمله لقدرة .

– عالم الأمر : ولى عالم الربوبية ، وهو عالم متكرر فى ذاته ، ومتصل
من أعلى بطرف فى عالم الربوبية متكرر بالاعتبار – وهو العلم الثاني . ومتصل
من أدنى ، بعالم متكرر أيضا على سبيل الحقيقة ، كثرة غير متناهية ، وهو :

– عالم الخلق : فالواحد المطلق ، وهو الله لم تنشأ عنه الكثرة
مباشرة ، بل الذى نشأ عنه واحد بالذات ثم آخر له كثرة اعتبارية متناهية .
ثم كانت الكثرة الحقيقية غير المتناهية .

وإذا كان عالم الربوبية تكون على التوالى عن الواحد مباشرة ، وكانت
موجودات عالم الأمر نشأت عن العلم الثاني فى ذلك العالم ، فوظيفة موجودات
علم الأمر هذه . . نقل أثر الله الواحد الى عالم الخلق المتكرر كثرة لانهاية
لها :

« لا تظن أن القلم الة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم ،
بل القلم ملك روحانى والكتابة تصوير الحقائق . فالقلم يتلقى ما فى الأمر من
المعاني ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم ،
والتقدير من اللوح . أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ،
والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح الى الملائكة
التي فى السموات ، ثم يفيض الى الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل المقدر
فى الوجود » (١) .

فعالم الأمر ، أو عالم الملائكة ، نقطة الاتصال بين العالمين : عالم
الربوبية ، وعالم الخلق . ومع كونه مركز اتصال بينهما ، ومع كون موجوداته
تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذى هو دونه ، فطبيعة موجوداته
ليست مزيجا من خصائص العالمين ، أو بالأحرى ليس لها شيء من خصائص

(١) كتاب « لصوص الحكم » ص ١٦٤ .

عالم الخلق بل لها استقلالها وانفصالها • ومن طبيعتها المستقلة - التي يتمثل استقلالها في كونها متحمضة للخيرية والطهر - اذا اتصلت بوجود في عالم الخلق ، لا تتصل الا بمن له قدسيته وصفائه ••

« للملائكة ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس : فاما ذواتها الحقيقية فأميرية ، وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية » (١) •

« واتصال عالم الأمر بعالم الخلق ، أو اتصال الملك بالروح القدسية ، على نحو أنهما اذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق ، فيتمثل لها (أى للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتملها • فترى ملكا على غير صورته ، وتسمع كلامه الذي هو الوحي • والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقي » (٢) •

هل يمكن أن يعد الفارابي ، بما ذكره هنا في كتابه « فصوص الحكم » مما يتعلق بالصلة بين الله وما عداه اقلوطينيا سواء في ترتيب الموجودات عن الله حسب اختلافها ضيقا وسعة في الكثرة ، أم في درجات الوساطة بين الواحد وحدة مطلقة والعالم المتكثر كثرة مطلقة ؟

اذا كان يمكن بوضوح أن نجد شيئا بينه وبين اقلوطين في أن كلامها يحرص على تصوير أن : الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة ، فلا نجد بمثل هذا الوضوح وجه شبه بينهما في درجات الوساطة ، بل اذا وجدنا بينهما في هذه الناحية وجه شبه ما قفى كثير من التكلف •

فلو فرض أن موجودات عالم الربوبية ، وهي : الله ، القدرة ، العلم الثاني ، تساوي درجات الموجودات عند اقلوطين في عالم ما وراء الحس وهي : الواحد ، العقل ، النفس الكلية (أو القوة المدبرة) •• فاية درجة من درجات الوساطة عند اقلوطين تقابل إذن « عالم الأمر » كله عند الفارابي - وهو عالم الملائكة ، الذي تكون مرتبته بعد موجودات عالم الربوبية ، وقبل عالم الخلق ؟

ربما يعد الفارابي ، بما ذكرناه له هنا ، اقرب شيئا ببرقلس منه باقلوطين • لأن ما ذكره الفارابي من موجودات قبل عالم الخلق كله ، وهي

(١) المصدر السابق : ص ١٦٢ •

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٢ - ١٦٣ •

موجودات عالم الربوبية وموجودات عالم الأمر ، يكون مراتب أربع في عالم ما بعد الطبيعة ، وهى : موجودات عالم الربوبية الثلاثة ، التى تتفاوت فيما بينها فى معنى الوحدة والكثرة ، مضافا إليها عالم الأمر وهو عالم الملائكة الذى تتساوى موجوداته جميعها فى القيمة والمنزلة .

ويعترف لبرقلس من جانب آخر أربع مراتب فى عالم ما بعد الطبيعة ،
هى (١) :

الوحدة التى لا كثرة فيها بوجه :

الوحدة التى تنطوى على كثرة اعتبارية والتى هى مجاز بين الوحدة من كل وجه ، والكثرة غير المتناهية - وتسمى (هينان) .

• العقل

• النفس الكلية

وعالم الملائكة عند الفارابى يصبح أن يكون جملة مقابلا للنفس الكلية عند برقلس . لأن هذه عنده كما عند بقية رجال الأفلاطونية الحديثة ، نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس ، بل تعقير لديهم أكثر من نقطة اتصال ، تعتبر مظهر « وحدة الوجود » كله . ولذا يرونها - وإن كانت فى طبيعتها من عالم ما وراء الحس - تمثل نصيبا من كلا العالمين (٢) ، فهى مجردة ، وغير مجردة : مجردة باعتبار أنها بطبيعتها من عالم وراء الحس ، وغير مجردة إذا هيبت عالم الحس . وكذا الشأن ، فى شرح ما لها من خصائص النوعين . وللملائكة عند الفارابى « ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس .. » .

ولكن إذا كانت النفس تتصل بعالم الحس ، أو بعالم الخلق فاتصالها بكل انسان فيه . أما الملائكة فاتصالها بعالم الحس ، عن طريق التقائهما بالأرواح القدسية فيه خاصة ، وهى أرواح الأنبياء والرسل من البشر . وعلى هؤلاء الأنبياء والرسل تعميم التدبير ، أو الارشاد فى بقية الخلق « .. » وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية » .

(١) يراجع رأى برقلس فى مراتب « الأصول » فى الكتاب الأول ص ١٦٢ .

(٢) يراجع هذا الموضوع فى الكتاب الأول .

و « النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تدعُن لها غريزة عالم الخلق
الأكبر (عامة الخلق) ، كما تدعُن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر (الفرد
من الانسان) ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجيلة والعادات ، ولا تصدأ
مراتها ، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي
لا يبطل ، وذات الملائكة التي هي الرسل ، فتلخ مما عند الله الى عامة
الخلق » (١) .

و « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يسترق
الحس الظاهر حسها الباطن . وقد يتعدى تأثيرها من بدننا الى العالم وما
فيه . وتقبل المعقولات من الروح والملائكة ، بلا تعلم من الناس » (٢) .

وبهذا يفرق بين عمل النفس الكلية عند رجال الافلاطونية الحديثة ،
وبين عمل الملائكة عند الفارابي . وبهذا أيضا يترك الفارابي مجالاً للنبوة
والرسالة في عمل العقل : فعلى رأيه لم يزل البشر في حاجة من الوجهة العقلية
بعد خلق الملائكة الى قائد يرشدهم ويدعوهم الى الهداية ، وهو النبي أو
الرسول . ولكن على رأى أصحاب النفس الكلية ليست الجماعة الانسانية -
بعد ان تتصل صورة تلك النفس بأجسام البشر - في حاجة الى هاد ومرشد ،
وراء ما في صورة تلك النفس من مصدر للهداية والرشد ، وهو ما فيها
من عقل وأدراك .

فتوفيق الفارابي هنا بين الدين والفلسفة ، ليس فحسب في تعبيره عن
المعاني الفلسفية : كالعقل والنفس الكلية وما بعد الطبيعة وعالم الحس
والمشاهدة ، بـ : العالم الثاني والقدرة والملائكة وعالم الريبية وعالم
الخلق ، بل في هذا الفراغ قبل كل شيء الذي أوجده وشغله بالنبوة
والرسالة ، فالنفس الكلية اذا كانت وحدها في الفلسفة القديمة الصلة بين
العالم الكامل والآخر الناقص ، فالملائكة - ويليهم الرسل والأنبياء من البشر -
تلتم الصلة في نظر الفارابي ، هم الرابطة في نقل اثر الكامل الى الناقص .

وإذا قلنا ان الفارابي أو غيره من فلاسفة المسلمين وفق هنا أو في
مسألة أخرى بين الدين والفلسفة ، فليس معنى ذلك أنه جمع بين الدين
والمنطق ، أو بين الدين والعقل ، أو شرح الدين بالمنطق أو العقل ، بل المقصود
بالحكم على المعمل العقلي للفارابي بالتوفيق : أنه قد حاول الملاءمة بين

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١٤٦ . (٢) المصدر السابق ص ١٥٦ .

الدين وبين المنقول باسم الفلسفة واسم العقل الى المسلمين . وقد يكون هذا الذى نقل باسم الفلسفة والعقل ، لا يقف نفسه امام اعتبار العقل فى زمن آخر .
تال للزمن الذى نشأ فيه .

وكما عبر الفارابى عن اختياره ، فى اتصال عالم الممكن بالواجب ، بما يدل على تسلسل الموجودات عن الأول الواحد من كل وجه ، دفعا لوجود الكثرة غير المتناهية عن الوحدة المطلقة مباشرة ، على النحو الذى ذكرناه . له فى كتاب « فصوص الحكم » ، فانه يعبر عن هذا الاتصال أيضا بعبارة أخرى فى كتاب « عيون المسائل » فى غاية الوضوح فى المعنى الذى يهدف اليه ، فيذكر (١) :

« ان أول المبدعات عنه ، شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول ، وتحصل فى المبدع الأول (الذى هو هذا العقل الأول) : الكثرة بالعرض .
لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول ، ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول .
وليست للكثرة فيه من الأول « الواحد » لأن إمكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .»

ويحصل من العقل الأول ، بآفته وواجب الوجود وعالم بالأول : عقل آخر ، ولا تكون فيه كثرة الا بالوجه الذى ذكرناه .

ويحصل من ذلك العقل الأول ، بآفته ممكن الوجود وآفته يعلم ذاته .
الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيتين يصيران سبب شيئين ، اعنى الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثانى : عقل آخر ، وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى .
وانما يحصل منه ذلك ، لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض . كما ذكرناه بديا فى العقل الأول . وعلى هذا . . . يحصل عقل وفلك من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك الا عن طريق الجملة . . . الى أن تنتهى العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك .

(١) صلحتى : ٦٨ ، ٦٩ .

وليس حصول هذه العقول ، بعضها عن بعض ، متسلسلا بلانهاية .
وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة . والعقل
الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان
الأربعة ، بواسطة الأفلاك ، من وجه آخر . . « (١) » .

(١) وإذا كان عالم العقول ، هو العالم الذى يتصور الفارابى وجوده أولا عن اه
بطريق الفيضان العلى ، فالعالم الارضى يتصور وجوده على نحو . « ان العقل الاخير من
العقول للفعالة سبب لوجود الانفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة
الأفلاك من وجه آخر ، . . . »

والعالم الأرضى ، فى نظره « مركب من بسائط (ذرات) صائرة كرة واحدة » ، (ص ٧٢
عن كتاب « عيون المسائل ») ، وأن كل جسم فيه ، وهو المعروف بالجسم الطبيعى ، اذا
انتهى الى مكانه الخاص ، لم يتحرك الا بالقسر ، فاذا غارق مكانه تحرك اليه بالطبع .

ويعتريه الكون والمصاد ، فالكون يتجمع البسائط (الذرات) والمصاد بتفرقتها
والكون والمصاد تغير فى الحال والكيف ، بناء على تغير فى الكم (كم الذرات)
« وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الاربع عن حالها ، وانتقالها من ضد الى ضد ، وتلك هى
الناشئة من القوى الأصلية (كتاب « عيون المسائل » ، ص ٧٢) ، و « اختلاف المصور
الأربع (الماء والتراب والهواء والنار) ، وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد
الأربع ، ويصير سبب كرم ما يتكون منها . ونساء ما يفسد منها » (المصدر السابق ، ص
٧٠) .»

ونشأة الأركان الأربعة التى فى أصل العالم الارضى بسبب حركات الأفلاك وتماسكها
« ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب تحصل الأركان الأربعة » . (المصدر
السابق ، ص ٦٩) .»

والفراغ غير موجود فى هذا العالم ، وليس للفراغ مكان بل مشغول بالذرات .
(المصدر السابق ، ص ٧١) .»

وكل كائن طبيعى ، وهو الكائن الماسد فى حركته الميل المستقيم وكذلك حركته مكانية
هى انتقالية .»

فالفارابى يرى أن العالم الطبيعى مركب من بسائط أو ذرات ، وأن هذه الذرات لا تدع
فراغا فى هذا الوجود ، وأن الكون هو تجمع للذرات ، والمصاد هو تفرق لها ، وأسماى
التجمع والتفرقة الحركة الطبيعية والقسرية بسبب التماسك والتماسك . والكون والمصاد
حال وكيف فقط ، استلزمه تغير فى كم البسائط (الذرات) . وبالعكس : التغير فى الحال
والكيف بسبب تغير فى الكم .»

ومرجع الخصائص التى توجد فى فلسفة الفارابى ، سواء تلك التى تتعلق بعالم
الأفلاك ، أو هذه التى تتعلق بعالم العناصر والأركان ، الى عدة مصادر :

أولا : القبول بأن للأفلاك نفوسا اثر من آثار العقائد الشعبية الاولى ، التى كانت
تتصور من كل شئ نفسا وقوة . ويوجد هذا الاثر بوضوح فى فلسفة ديمقريط الطبيعية ،

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب أن يظهر منه ،
قبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير ، الذى يجب أن يظهر منه ، ؟

لأنه يفرض فى الذرة قوة ذاتية ، معدة للحركة - إذا تحركت ، وقد تحركت بطريق المتصادم ،
أى تصادم الذرات بعضها مع بعض .

ثانيا : القول بالعناصر الخمسة (التى بينها عنصر الاثير ، الذى تتكون منه الافلاك)
وأى المدرسة الفيثاغورية ، التى أضافت الى أركان أمبيدوكل (الماء ، والتراب ، والهواء ،
والنار) عنصر الاثير ، تحت تأثيرها بنظام الكواكب وجمالها ، أو تحت تأثيرها بالعقيدة
الشمسية فى الفضلية العالم السماوى عن العالم الارضى ، الامر الذى يفرض عليها أن تتصور
مغايرة فى الاصل الذى تكونت عنه ، لذلك الاصل الذى تكون منه العالم الارضى .

ثالثا : القول بأبديية العالم لازم من لوازم فلسفة ديمقريط وانكساغوراس الطبيعية ،
كالتقول بنفسه . فديمقريط لم يحاول شرح نشأة الحقيقة الظاهرة من العالم ، لأنه فرض قدم
المادة (الذرة) ، ولكنه بدلا من ذلك شرح هذه الحقيقة الظاهرة نفسا . ولذلك جعل مهمة
الفكر فى البحث هنا ، بواسطة الاندراك الحسى . وانكساغوراس آدمى وجود العناصر منذ
القديم ، ولكنها فقط كانت غير متحركة ، وعلى غير نظام (خشوشة) . ثم أن الكون والفساد
مستمران فى نظر ديمقريط ، وكذلك حركة العناصر مستمرة فى نظر انكساغوراس .

وأخيرا : مرجع التفرقة بين عالم الافلاك وعالم الارض الى ما يلى :

فى وصف حركة الافلاك بالحركة المعاكسة على ما أرجح - يرجع الى أرسطو ، تحت تأثيره
والقول بنظام حركتها وجمالها . وقد جعل النظام والكمال من مظاهر العقل ، فى ترتيبه
لعالمه . وانكساغوراس من قبل وصف حركة الافلاك بانها لغاية عاقلة ، أى أنها ليست
لصنعة يحتفل فيها التخطيط ، والذى جعله على ذلك إعجاب به بحركتها وجمالها ، فلم يستطع
أن يقول مثلا بصفتها - ولم يرد به « غاية عاقلة » فى وصفه لحركات الافلاك منصفة تعود
على الانسان . وكانت حركة الكواكب جميلة ، لأنها دائرة ومنظمة وانتظام حركتها - فى
ظنهم - لأنها أول الاشياء التى تدخلت فيها « المادة العاقلة » فحركتها . ولذا - هكذا . يرى
انكساغوراس - كلما بعدت الاشياء الأخرى - غير الفلكية من الافلاك ، كلما قل النظام
وكثر التخطيط .

ومرجع وصف حركة الأجسام الطبيعية ، أو العناصر بانها حركة آلية ميكانيكية الى :
انكساغوراس ، وأمبيدوكل ، Leukippos . وديمقريط فانكساغوراس وأمبيدوكل ،
يرى كل منهما أن حركة ما عدا الافلاك آلية ، و Leukippos وديمقريط ، يريان أن حركة
العالم كله حركة آلية ميكانيكية . والمحرك اول هو دفع السررات بعضها لبعض ،
وتصادمها بعضها ضد بعض : فالخفيف منها يذهب من المركز نحو الحافة ، والثقيل يتحرك
من الحافة نحو المركز فيتكون اشياء وتفرق اشياء - كذلك بناء على هذا الدفع والتصادم .
وهكذا : العالم مستمر فى الحركة ، وفى الكون والفساد .

خامسا : القول بهيخ العالم من بنائط الخ ، يرجع الى رأى ديمقريط فديمقريط
يرى أن الذرة أصل العالم ، وأن كل تغير فى النسبة والحال مرجعه الى تغير فى كم

فإذا كان الفارابي ، في تعبيره هناك في كتاب « فصوص الحكم » قد جعل في تصويره الصلة بين الله وعالم الخلق ، مرتبة من الوجود هي مرتبة عالم الأمر ، وتمثل :

• الانتقال من الوحدة المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة •

كما تحمل اثر الواحد الى هذه الكثرة •

فتعبيره هنا في كتاب « عيون المسائل » حدد هذه المرتبة الوسطى بالمعقول ، بدل عالم الأمر أو الملائكة • وفوق ذلك كان هذا التعبير أوضح في وصف الغرضين المذكورين ، من تعبيره السابق هناك ، وبالأخص في شرح الانتقال من الوحدة الحقيقية المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة •

الذرات وكل تغير في الكم يسبب تغيرا في الحال والظاهر • فالتشكل المكاني (الجسمي) ، والحركة مرجعا الى شيء بسيط هو الذرة • فالمكانية (الجسمية من : طول ، عرض ، وعمق) تجمع من الذرات والحركة انتقال للذرة • والعالم كله قائم على المكان (الجسم) والحركة ، ووجوده مرتبط بالمكانية (الطول ، العرض ، العمق) وبالزمان (الماهية عن حركة الذرة) • وهذا الوجود أذن حقيقته وتصوره كذلك ، مرتبطان بالمكان والزمان • وأصل هذين الذرة • فالذرة تبعاً لذلك أصل للحقيقة وللإدراك •

وديمقريط يشرح أيضا النفس في خواصها ، وقيمتها ، من الذرة عن تشكيلها وحركتها أتى من المكان والزمان (وعلى كيفية مزج القرات ، من خفيف وفظيل ، يكون تصرف الإنسان ، ويكون سلوكه وتكون مغايرة لآخر فيهما فالانسجام في التصرف ، والشذوذ أو الاضطراب فيه خرجة عن التي كيفية المزاج) •

والإسكندر الذي تشكلها وانتقالها ، هي الشيء الواقعي الذي تشرح منه الحياة العقلية الإنسانية أيضا • ولكن ديمقريط يشرح الحياة العقلية من المادة ، بحرف مذهب بالذهب المادي (والذرة عنده في ذاتها أمر معنوي يتحرك في الفراغ ، ولا يدرك بالاحساس ، ومع ذلك ترى في صور متعددة في الخارج) •

(اعتمدنا في وصف المدارس الطبيعية الاغريقية هنا على ما ذكره فندلند في كتابه تاريخ الفلسفة ، تحت عنوان :

(Kosmologische Periode bei den Griechen

وإذا حازت فلسفة الفارابي الطبيعية هذه فيما مضى لدى بعض المسلمين قبولا ، وتأثر بها كثير من غير الفلاسفة من شراح كتاب الله أو سنة رسوله كالرحوم الشيخ المراغي في العصر الحديث فلم يبق لها الآن ، بعد الوضع الحالي لعلم الطبيعة الا أثر قليل • وهو الأثر الديمقراطي ، بعد أن عدل وحقل وهدب ، وقد تبين ، بعد البحوث الطبيعية الحديثة أن أكثر ما قامت عليه من أسس ، كان فروضا وملاحظات سطحية وقتية ، أو يرجع الى بعض المفاهيم القصبية الشعبية •

قالذي نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابي هنا واحد بالذات ، ولكنه متكرر بالاعتبار فحسب . فالواحد بالذات وجد عنه واحد بالذات كذلك ، وإن حصلت في هذا الأخير كثرة ، فهي أولا بالاعتبار ، وثانيا بعيدة عن الوحدة المطلقة .

وكما كان هذا التعبير الثاني في كتاب « عيون المسائل » أوضح في الغرض الذي يرمى اليه الفارابي من الوساطة بين الموجد الأول والموجدات الأخرى الكثيرة كثرة غير متناهية ، فإنه أوضح كذلك في تصوير التدرج في الوجود وكيفية نشأة الموجودات عن « الأول » :

– فسبب وجود العقل الأول الواحد بالذات ، الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق ، علم هذا الواحد المطلق بنفسه .

– وسبب وجود العقل الثاني عن العقل الأول ، توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى ، وهو الله الواحد المطلق .

– وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثاني ، توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى منه ، وهو العقل الثاني .

– وهكذا . . . نشأ كل عقل تال من آخر سابق عليه ، بسبب توجه هذا السابق عليه بتفكيره نحو ما فوقه من موجود (عقلي) أسمی منه . . . حتى يصل الأمر إلى آخر هذه العقول ، وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق .

أما سبب الكثرة الاعتبارية : في العقل الأول الواحد بالذات ، فيرجع إلى اعتبار وجوده مرة ، وإلى اعتبار علمه مرة أخرى . . .

فوجوده يلاحظ فيه أمران :

– أنه كان ممكن الذات قبل وجوبه .

– وأنه أصبح واجب الوجود ، بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق .

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك :

– أنه بعد وقوعه ووجوبه ، أصبح يتجه بتفكيره مرة إلى موجوده وموجبه ، وهو الواحد المطلق .

– ومرة أخرى يتجه به إلى نفسه .

وهذه الكثرة الاعتبارية من العقل الأول ، كانت سببا في الكثرة الحقيقية
في الوجود بعده ، فالجانب الأشرف من هذه الكثرة فيه كان سببا في إيجاد
الأشرف فيما بعده ، والأقل مرتبة فيها كان سببا في إيجاد الأقل مرتبة بعده :

فعلم العقل الأول بالواحد المطلق ، لأنه اشرف من علمه بنفسه ، كان
سببا في إيجاد العقل الثاني بعده ، بينما علمه بنفسه كان سببا في إيجاد
« نفس » الفلك الأعلى ، وهو ما يسمى بفلك المحيط ، أو كان سببا في إيجاد
« صورته » ، وترجمه (العقل الأول) أو تخيله Imagination كان سببا
في إيجاد مادة هذا الفلك الأعلى .

وعلى هذا النحو ، تحققت الكثرة بعد العقل الأول ، والذي هو واحد
بالذات ومتكثر بالاعتبار فقط ، وأصبحت توجد الكثرة بعده وجودا حقيقيا ،
بسبب ما فيه من كثرة اعتبارية ، وهذه الكثرة الحقيقية هي الآن :

العقل الثاني

والفلك الأول - بصورته وهي نفسه .

ومبادئه ، وهي جرمه .

وعن هذا العقل الثاني يوجد - بالكيفية نفسها - عقل ثالث ، وفلك
ثان وهلم جرا . فاذا كان عدد العقول التي وجدت خمسة وهكذا .
لأن تصور مساواة عدد الأفلاك لعدد العقول يؤدي إلى تصور مثلا ، فعدد
الأفلاك أربعة فقط . وإذا كانت عشرة ، فعددتها تسعة أن الواحد المطلق
هو الله تعالى ، كما نشأ عنه عقل ، نشأ فلك أيضا . وتصور هذا يؤدي بالتالي
إلى تصور أن الكثرة متصلة بذاته تعالى مباشرة ، وأن فيه جبهتين : أحدهما
اشرف من الأخرى ، لأن العقل اشرف من الفلك . وتصور ذلك يناقض مبدأ
الوحدة من كل وجه ، ومبدأ الكمال المطلق ، الممثلين في الموجد الأول ،
وهو الله جل جلاله .

وإذا كان الفارابي في تعبيره هناك في كتاب « فصوص الحكم » موفقا
بين الدين والفلسفة - كما رأينا ، فهو في تعبيره هنا في كتاب « عيون المسائل
الفلسفية والأجوبة عنها » يحكى فكرة فلسفية ، أن كانت لها صلة بدين ما ،
فليست لها صلة بالإسلام على الأقل .

والدكتور جيبور عبد النور^(١) يرى أن الفارابي ، في فكرة العقول هذه ، التي تمثل الوساطة بين الله والعالم ، والتي تجعل في النهاية للأفلاك والكواكب أثرا في الأحداث الطبيعية - ومنها الانسان - متأثرا بالفكر الحراني الوثني، القائم على اسناد التأثير في العالم الأرضي للكواكب المختلفة وما يتصل بها ، أو ما يسكنها من عقول ونفوس ، مثل : زحل ، والمشتري ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر .

ونص عبارته في ذلك (٢) :

••• والواقع الآخر الذي يجب أن نقره ، هو أن الفارابي ، عندما يعرض لنظرية الفيض فيتجاوز الأسس التي وضعها افلوطين ، ويذهب في سلسلة الروحانيات ، أو العقول المفاضة كما يسميها ، مذهباً لا تبيين له شبيها عند الاسكندرانيين ، عندما نرى هذا الاختلاف نجد ما يوضحه في مذهب الحرانيين .

فافلوطين يقول مثلا في تاسوعاته : ان اول مخلوق يحدث عن العلة الأولى بطريقة الفيض يشابه الخالق (وهو صانع العالم) مشابهاً كبيرة في كماله وصفاته ، ويسمى العقل ، وهو بدوره يوجد الروح الكلية . ثم ينتقل افلوطين من الروح الكلية الى المادة والصورة ، والكائنات الحسية التي تتألف منها .

اما الفارابي : فيقول بانثاق العقل الأول من العلة الأولى . وينبثق من الأول عقل ثان يدير شئون الأفلاك الثابتة ، ومن الثالث عقل رابع يدير شئون كرة زحل ، ثم العقل الخامس للمشتري . والسادس للمريخ ، والسابع للشمس ، والثامن للزهرة ، والتاسع لعطارد ، والعاشر للقمر .

ومرد التباين بين افلوطين والفارابي إلى الأثر الصائفي ، كما يتجلى لنا : فان الثاني لم يأخذ عن الأول ، كما يقول كل الذين بحثوا في مذهب الفارابي ، ودرسوا مؤلفاته ، وإنما أخذ عن الحرانيين ، وأتبع خطتهم في تحصيل الفيض وهذه العقول المفاضة أو الملائكة ، أو الروحانيات ، كما

(١) استاذ الفلسفة بالكلية العلمانية ببيروت .

(٢) في مقال له ص ٦٥ في الجزء السابع من السنة الأولى لـ «الكتاب» ، عدد شهر مايو سنة ١٩٤٦ ، التي تصدر عن دار المعارف بدمشق .

يسميتها الحزاليون ، تمتاز بالصفات نفسها عند الفريقيين : هي جواهر ليس لها مادة ولا هيولى ، وهي التي تتصرف بشئون العالم الأرضي ، فتهب الرياح بتحريكها ، وتنشأ السحب بتأثيرها ، ويحدث المعدن والنبات والحيوان والإنسان بفعلها . وهي مكلفة في المذهبين - الفارابي والحرائي - بالهياكل العلوية ، أو الكواكب السيارة التي تقوم لديها مقام البدن للروح الانسانية ، ونسبة بعضها الى البعض الآخر . وهنا يكون الحدوث الطبيعي ، فاذا به واحد عندهما ايضا ، .

ويحكم على الفارابي ، من اجل موافقة ما يقوله في العقول للمذهب الصابئي في الكواكب - تلك الموافقة التي ترجع في نظره الى اقامته بحران مقر الصابئة واتصاله بيوحنا بن جيلان فيها - بأنه « لم يكن مسلما الا في ظاهره ، وانما كان وثلي الاصل والنشأة ، رغم انه هادن الدين طول حياته ، ولم يضطهده الجامعة ، أو اصحاب السلطان » (١) .

حقا ان هذا الذي ينسب للفارابي هنا ، يخالف ما هو معروف لأفلوطين في الوساطة ، وحقا ان نسبة التأثير في أحداث الكون الى مصادر متعددة ، مظهر واضح من مظاهر الوثنية ، لا يقل عن مظهر تأليه هذه المصادر نفسها .

وحقا ان المذهب للصابئي كان مذهباً وثنياً ، لأنه قائم على عبادة الكواكب بعد تأليها ، واسناد التأثير اليها في وقوع الأحداث الطبيعية . وقد كان الاغريق ايضا مع ذلك وثنيين : يعبدون الهة متعددة من كواكب وغيرها ، ويسندون اليها التأثير في حياة الإنسان ، وبيئته الأرضية على العموم .

ومن المعروف مع ذلك ، ان الفلسفة الاغريقية تأثرت بالوثنية الاغريقية . ومما تأثرت به منها ، اسناد التأثير في الكون الى مصادر مختلفة أطلقت عليها اسم العقول ، بدل عنوان الآلهة ، وهذا مما يفرق بينها وبين الديانة الشعبية (٢) .

ومن المعروف أيضا ان بطليموس (Ptolemaens) في القرن الثاني بعد الميلاد في الاسكندرية ، اثبت بالرصد تسعة افلاك ، أبعدهما الفلك المحيط ، واقربها فلك القمر من الكواكب السيارة .

(٢) راجع الكتاب الاول ص ١٢١ .

(١) المصدر السابق ص ٦٤ .

يرى الفارابى حلقة الاتصال بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، فى نقل اثر الأول الى الثانى الذى هو وظيفة العقول ، وهم مكلفون من الله بالحفظ ، والرقابة والوحى ، وغير ذلك من الأعمال فى هذا العالم ، على نحو ما أودع فى طبيعة العقول من قوة منحت لها من الواحد الأول لتدبير هذا العالم ١

ان « فكرة العقول ، كـ « فكرة الملائكة ، لا تؤدى الى اعتقاد شركة فى التأثير فى العالم ، ولا تقوم على أساس الشرك فى نسبة التأثير فيه الى مصادر متعددة ، اذ مرد الأمر كله مع الايمان بها الى الله وحده . وعقيدة الوثنية اعتقاد ، ما يؤدى الى الشرك . . . وعبادة غير الله من قوى كونية مع الله أو دونه ، وقل الا يكون الله معبودا فى الديانة الوثنية .

و « نكرة العقول ، قد لا يستريح اليها فى ظاهرها الدين الموحد . ولكنها فى حقيقة الأمر ، كما يصورها الفارابى ، تنتهى باسناد التأثير : من خلق ، وقضاء ، وقدر ، وغير ذلك من انواع التأثير . . الى الله الواحد وحدة مطلقة . لأن الله الواحد هو الذى أوجد العقل الأول وهياه لأن يوجد غيره . وهذا العقل ، عن طريق القوة التى منحها الله اياه ، أوجد العقل الثانى ، وهياه بتلك القوة ان يوجد غيره . . وهكذا . فالموجد الأول لكل موجود سواء ، هو الله تعالى ، واليه ، وعنده ، ينتهى مصير كل موجود غيره .

رأى الفارابى فى المعرفة :

والآن عرفنا رأى الفارابى فى « الوجود ، وأنه ثنائى المذهب فيه ، وعرفنا رأيه أيضا فى صلة احد طرفيه بالآخر ، وأنه يقول بـ « الوساطة » شرحا لهذه الصلة بينهما ، بقى ان نعرف وسيلة ادراك الوجود عنده : أهى بالفعل وحده ؟ أم بالحواس وحدها ؟ أو بهما معا ؟

والوسيلة لتوضيح رأيه فى ذلك احد أمرين : اما أن نعود الى أرسطو فى بحث الوجود وادراكه ، أو نرجع الى كتب الفارابى نفسه على الا تحاول الربط بين نظراته المختلفة فيها . فاذا أردنا ان نقف على رأى موحد للفارابى فى « معرفة » الوجود وادراكه ، لم يكن لنا من سبيل كى نفهمه ، سوى تتبع خطوات بحث الوجود عند أرسطو . واذا لم نهدف الى هذه الوحدة فى البحث ، كان علينا كى نفهمه أيضا ، أن نذكر ما له من رأى ، مكتفين بنسبته الى الكتاب الذى أخذ عنه . وما قد يبدو حينئذ من مفارقة فيما ينسب اليه جله ، مرجعه الى اختلاف طابع كتبه ، دون تطور بحث الوجود نفسه .

اذ الأمر.عند الفارابى ليس على نحو ما عرف لأرسطو : ان وجد لهذا رأى
يغاير رأيا آخر عنده فى الموضوع الواحد ، ترد المغايرة حينئذ الى تطور
التفكير ، دون اختلاف طابع الكتاب .

والأمر الذى يدعوننا الى ترديد الطريق بين الوسيلتين السابقتين ، فى
توضيح رأى الفارابى فى معرفة الوجود ، هو اختلافه فيما يراه بشأنها .

اذ أننا نجده فى موضع (فى كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة) فصل
بحث معرفة الوجود عن بحث ما بعد الطبيعة .

وفى موضع آخر (فى كتاب فصوص الحكم) نجده ربط بينهما . فأرسطو
– كما عرفنا من قبل(١) – عندما تناول بحث الوجود فى دائرة المنطق وحدها ،
أو فى الدائرة الانسانية والطبيعية . . كان ينظر الى الوجود على أنه ماهية
أو مفهوم مرة ، وهوية أو مشخص مرة أخرى . ولأن وجود الماهية عنده
ذهنى فحسب كان ادراكها عن طريق العقل وحده ، ولأن وجود الهوية مقرر
فى الخارج كان ادراكها عن طريق الحواس . وليس تحقق الماهية ووجودها
فى الخارج ضمن الهوية ، بمدعاة الى أن تكون الحواس طريق ادراكها ، لأن
هذه لا تدركها بحال خالصة من شوائب التشخيص والتحديد ، أو من شوائب
المادة . ولكن العقل وحده هو الذى يستخلصها من ذلك ، أو ينتزعا منها .
وهكذا الواقع (أو الطبيعة) هو الذى يملى على الانسان الطريق لمعرفة
اياها ، اما بالعقل أو بالحواس .

والفارابى فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يجارى أرسطو
فى ذلك ، فلا يتعدى ببحث « معرفة » الوجود وادراكه حدود الطبيعة الى
ما بعد الطبيعة ، ولا يعلق ادراك الانسان للواقع ومعرفته اياه بأمر مغيب
عنه . فالوجود يدرك عنده – حين ذكر فى كتابه هذا – بطريق العقل وطريق
الحواس ، تبعا لاختلاف طرفيه (الوجود) . فالطرف صاحب الوجود الذهنى
منهما – وهو الماهية أو المفهوم ، وسيلة معرفته العقل وحده عن طريق
استخلاصه وانتزاعه من الطرف الآخر صاحب الوجود الخارجى ، وهو
الهويات ، ومع كون الماهية تعرف وتدرک عن طريق انتزاع العقل لها من
الهويات ، فليست هى مساوية للهوية ولا عينها بل مغايرة لها ، كما لم يكن
وجودها ضمنها بداع الى اتحادهما .

(١) صفحة ٢٨٠ من هذا الكتاب .

سئل الفارابى عن التصور بالعقل : كيف يكون ؟ وعلى أى وجه ؟ وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء الخارجى على ما هو عليه ؟ فقال :

« التصور بالعقل أن يحس الانسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ، ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الإنسان فى نفسه ، إذ العقل اللف الأشياء ، فما يتصوره فيه ، هو اذن اللف الصور » (١) .

وسئل عن (كيفية) حصول الصورة فى العقل ؟ فقال :

« . . . وأما حصول الصورة فى العقل ، فهو أن تحصل صورة الشيء فى مفردة : غير ملابسة للمادة ، ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات . ومفردة غير مركبة ، ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة له .

وبالجملة فإن الأشياء المحسوسة هى غير المعلومة ، والمحسوسات هى أمثلة للمعلومات . ومن المعلوم أن المثال غير الممثل : فإن المخط البسيط المعقول الذى يتوهم طرفا للجسم ، غير موجود مفردا من خارج ، لكن ذلك شىء يعقله العقل . وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . بل بينهما وسائط : وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٢) .

فالفارابى واضح كل الوضوح هنا فى أن صور الأشياء أو الماهيات تحصل للانسان عن طريق العقل وحده ، وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها . وواضح كذلك فى حكمه بمغايرة صورة الشىء أو الماهية للهوية ، رغم أن معرفة أحدهما متوقفة على الآخر .

أما الحواس فلا تصل الى مرتبة العقل فى ادراك صور الأشياء أو الماهيات . لأن ما تدركه هو الهويات أو الأشخاص ، أو هو الماهيات غير

(١) صفحة ١٠٥ .

(٢) صفحة ١٠٦ : المصدر السابق .

خالصة ، بل مع ضمنية زوائد أخرى إليها . وهى بهذه الزوائد لا تكون صور الأشياء ، أو مهايا لها . . . يقول الفارابى :

« والحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى ، بل يدرك خلطا ، ولا تثبته بعد زوال المحسوس ، فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل أدرك انسانا له زيادة أحوال ، من : كم ، وكيف ، وأين ، ووضع ، وغير ذلك . ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم . والحس مع ذلك ، ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارق المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا فى المادة والامع علائق المادة » (١) .

والوجود كله ذهنيا أو خارجيا ، يستقل الانسان بمعرفته وإدراكه : فهو يدرك بحواسه صفحته الظاهرة ، ويعقله ما تضمنته هذه من معان عامة . والانسان تبعا لذلك يدرك الطبيعة ، لأنه جزء منها ، والطبيعة تقدم نفسها له لأنه فيها .

وإذا كان أحد الطرفين ، من عقل أو حواس يفضل الآخر فمرجع هذه الأفضلية الى الموضوع الذى تعلق به أحدهما ، أكثر من رجوعه الى ذات العقل وذات الحواس . وقد سبق (٢) أن رأينا أن النظرة الى المعانى أو الماهيات ، أسمى من النظرة الى الأشياء المحسوسة أو الهويات . قطريق العقل اذن ، أفضل من طريق الحواس ، لأن موضوعه أشرف من موضوعها .

وهكذا ، تتبع قيمة المعرفة قيمة الوجود . وليس ذلك لأن طريق العقل مثلا ، أضمن من الحواس فى الوصول الى اليقين . وقيمة « الوجود » فى الفلسفة الاغريقية الانسانية أو المنطقية حددت : اما كنتيجة للصراع بين السوفسطائية من جهة ، والمدارس الثلاثة التى هى مدارس : سقراط وأفلاطون وأرسطو التى قاومت السوفسطائية على التوالى من جهة أخرى . وقد كانت نتيجة هذا الصراع منح « العام » اعتبارا أوسع من اعتبار « الخاص » وأما كآثر للعقيدة الدينية التى تأثر بها أفلاطون فى نظرتة الى « مثله » ، اذ كان يعتبرها الهة مقدسة . و « المثل » أمور عامة ، قد تأثر بها أرسطو فى « صورته » .

(١) صفحة ١٥٢ . كتاب « فصوص الحكمة » .

(٢) صفحة ٢٣٦ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التنكير الاسلامى) .

الى الآن لم يدخل فى بحث الوجود ويبحث معرفته بالتالى اعتبارا الواجب الذى لم يسبق بإمكانه أو الاله ، لأن بحث هذين الموضوعين ، وهما الوجود وإدراكه كان فى دائرة المنطق وحده ، أو فى دائرة الطبيعة دون ما بعدها .

فلما أدخل الاله فى بحث الوجود - واختلطت الطبيعة بما بعدها ، واتصل الانسان بالاله فى موضوع بحث الوجود ، ووفق بين ما للدين فى وجود الاله ، وبين ما للفلسفة المنطقية أو الطبيعية فى الوجود عن طريق الفارابى ، أو عن طريق آخر قبله . وذهب (١) الطرف الأول من ثنائية الوجود فى الفلسفة ، وهو الماهيات أو المثل ، فى الطرف الأول من ثنائية الدين ، وهو الله - سلب الانسان حق الاستقلال فى المعرفة ، وأصبح الانسان تبعا لذلك يعرف الوجود الأسمى عن طريق الفيض من الله

فمعرفة الانسان - الآن - للماهيات أو المثل عن طريق انتزاع العقل الانسانى لها من الأشياء الخارجية ، بل بوساطة الفيض الالهى ، لأن وجود الأمور العامة وهى الماهيات والمثل بعد التوفيق بين الدين والفلسفة . . . أصبح أولا وبالذات فى علم الله ، أصبح وجودها فيما بعد الطبيعة وقد كان قبل ذلك فى الطبيعة . فوقوف الانسان عليها الآن اذن ليس عن طريق انسانى من عقل وحس ، بل عن طريق صلته بالله .

أما قبل أن تتصل الطبيعة فى ما بعد الطبيعة فى بحث الوجود ، فالانسان كان فى نظر الطبيعة اسمى كائن فيها ، فهو يدركها كلها من ذاته وبذاته لأنه يشرف عليها . ولكن بعد أن اتصلت الطبيعة بما بعدها ، أصبح الله - لا الانسان - وحده ، فى نظر الدين ونظر الفلسفة أيضا (٢) ، اسمى موجود فى الكون كله (وهو الطبيعة وما بعدها) . وبالتالي أصبح علم الله المقر الأول للنوع الأفضل من نوعى المعرفة ، وهو معرفة الماهيات أو الكليات ، وأصبح غير الله من الكائنات - وفى مقدمتها الانسان - لا يصل اليها الا بفضل معبوده ووجوده .

(١) صفحة ٢١٢ من هذا الكتاب .

(٢) اذ الفلسفة حتى فى العصر الاغريقى لم تتخلص من سيطرة العقيدة ، رغم ما كان يدعى هناك من حرية ، ومن عدم خضوع فى البحث لغير سلطان العقل .

وفى القرون التى بعد هذا العصر - وبالأخص فى القرون الوسطى - زادت سيطرة الدين فى التفلسف ، الى حد أن كان وجود الفلسفة وممارسة التفلسف مرهونا ببقاء المصنعة العقيدية فى خدمة العقيدة مضمب .

ويبقى للإنسان في معرفة الوجود بعد التوفيق - أن يدرك هذه الأشياء المنتهية فيه عن طريق حوائس الخاصة به ، ولكن مع ذلك لا تتضح له هذه الأشياء وضوحا تاما إلا في ضوء معرفته للأمور العامة التي تقاضى عليه من الله وتقذف في عقله بمنة منه وفضل .

وليس كل إنسان تقاضى عليه معرفة الأمور العامة ، بل ذلك للمقربين فحسب ، وهم هؤلاء الذين يتجنبون الشهوات ما ظهر منها وما بطن . وقد تحول في النهاية ما تخيله الإنسان استطاعة له في ادراك الوجود ومعرفته - يوم أن كان يصول وحده في الوجود - تحول الآن الى تبعية مطلقة في اللحظة التي فيها بوجوده أكمل منه هو الله تعالى .

وكتاب « فصوص الحكم » للفارابي يصور هذا الرأي ، وهو ارتباط الإنسان في معرفة الوجود بفضل صاحب الوجود الأشرف وأكمل الموجودات كلها ، فقد نص فيه على أن :

« الروح الانسانية » من بين أرواح الكائنات الأخرى ، هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده ، منفيا عنه اللواحق القريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بـ « قوة » لها تسمى : العقل النظري .

وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظري كصقالها ، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي ، كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها من الجانب الأعلى لشغل بما تحتها من الشهوة والغضب ، والحس والتخيل « (١) » .

فمعرفة الوجود إذن ، ترى مرة على أنها خاصة من خواص الإنسان يستقل بها وحده ، ومرة يجعل سبيلها الفيض ، يقاضى بها على الإنسان من الله :

يصور الرأي الأول بحث الوجود : قبل أن تتصل الطبيعة بما بعدها في البحث الفلسفي عند أرسطو ، ويحكيه كتاب « المسائل الفلسفية والأجوية عنها » للفارابي .

(١) صفحة ١٥٥ - ١٥٦ .

ويمثل الرأي الثاني بحث الوجود أيضا : لكن بعد أن تجاوز دائرة الطبيعة الى ما بعدها وبعد أن وفق بين الفلسفة في جانب الطبيعة والدين فيما بعدها . ويحكي هذا الرأي كتاب « فصوص الحكم » للفارابي كذلك .

وعلى كل حال : نجد أن النتائج التي ترتبت على التوفيق في بحث الوجود ، وكان لها أثرها في بحث المعرفة ، قد بقيت عناصرها هنا في دائرة المعرفة قلقة وان كان بعضها يجاوز البعض الآخر منها . ويكفي أن ننظر في وضع الفقرتين السابقتين من بعضهما ، في نص الفارابي الأخير الذي رويناها عنه في كتاب « فصوص الحكم » ، لنرى : الى أي مدى تكاد تتناقض الفقرة الثانية مع الأولى ! فالفقرة الأولى :

تصور للانسان عملا ايجابيا في معرفة المعنى او الماهية .

بينما الثانية تجعل الانسان نفسه منفعلا وليس فاعلا في ذلك ، وكل ما له من عمل ايجابي هنا هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب . الخ ، حتى تصفو طبيعته فتكون أهلا لأن يفاض عليها من الله .

ومحاولة ايجاد وحدة منسجمة بين ما للفارابي في كتابيه : « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، و « فصوص الحكم » خاصا بالمعرفة ، تشبه محاولة رفع التناقض بين الفقرتين السابقتين . . . ولما يرفع بينهما .

ولنا فحسب إزاء ذلك أن نقول : ان للفارابي رأيين في معرفة الوجود ، كما وقفنا له على رأيين في الوجود نفسه ، يمز التقاء بعضهما ببعض .

كما لنا أن نحكم : بأن تطور بحث الوجود عند الاغريق وفي القرون الوسطى تبعه اختلاف الرأي في المعرفة .

وكما استتبع اختلاف الرأي في الوجود اختلاف الرأي في وسيلة المعرفة استتبع أيضا اختلاف الرأي في قيمة الوسيلة ، كما تقدم . . .

فعندما كان بحث الوجود في دائرة الطبيعة او المنطق وكان النوع الأسمى من نوعي الوجود هو الماهية دون الهوية . . . كان النوع الأفضل من نوعي المعرفة لمعرفة ذلك الذي يتصل بالماهية . . . وهو المعرفة العقلية .

ولما تجاوز البحث في الوجود دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا وأصبح التفلسف يهدف الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأصبح هناك

تبعاً لذلك ثلاثة أنواع من الوجود هي : وجود الله ، ووجود الماهية ، ووجود الهوية ، وأصبح اسمى هذه الأنواع النوع الأول ويليه النوع الثانى فى الرتبة ، ثم النوع الثالث . . كان أفضل أنواع المعرفة على الاطلاق ذلك النوع الذى موضوعه الله ، ثم ذلك الذى موضوعه الماهية أو المعرفة العقلية ، ثم أخيراً هذا الذى موضوعه الهويات أو المدركات الحسية .

والفارابى بعد توفيقه بين الدين والفلسفة يتحدث فى كتاب « فصوص الحكم » عن معرفة الله ، ويصفها بأنها اسمى غاية للإنسان ، وأن فى الوصول إليها تتحقق اللذة العليا والسعادة الأبدية له ، فيقول : ان النفس :

« . . . إذا أعرضت عن هذه - أى الشهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل ، وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت الملكوت الأعلى ، واتصلت باللذة العليا » (١) .

و « ان النفس المطمئنة كما لها عرفان الأول بإدراكها . فعرفانها للحق الأول وهى بريئة قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة الصغرى » (٢) .

ولهذا يجعل غاية الفلسفة ، وفائدتها الحقيقية ، فى معرفة الله : « . . . وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة ، فهى معرفة الخالق تعالى . . . » (٣) .

وتبعاً لاختلاف قيم أنواع المعرفة الثلاثة ، كان اختلاف قيم أصحابها فى دائرة الإنسان : فصاحب المعرفة الحسية أقل فى المنزلة من صاحب المعرفة العقلية ، والعارف بالله أشرف من الاثنين .

وهكذا كان بحث الوجود ذا اثر وثيق فى بحث المعرفة ، وإذا صلة وطيدة بقيم أنواعها وتقويم أصحابها .

والفارابى - بعد هذا - إذا وصفناه بكل ما له فى كتبه من آراء مما يتعلق ببحث « الوجود » فى آن واحد ، ربما حكمنا عليه بأنه متناقض . . . إذ

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٣) فى الرسالة الرابعة فى « ما ينبغي أن يعلم لبل تعلم الفلسفة » ، ص ٦٢ .

بينما نراه. مثلا ، يقول به « ثنائية » أرسطية صريحة فى الوجود ، عندما تناول عرض الوجود فى كتاب « عيون المسائل » نراه من جديد فى كتاب « فصوص الحكم » ، يزيد محاولة الأفلاطونية الحديثة فى اتصال الوجود عن طريق ربط العالمين يجعل سلسلة من الوجودات العقلية – يفيض أولها عن الوجود الأول ، ثم يفيض اللاحق منها عن السابق فيها – واسطة بين الطرفين .

وبينما يقول ، فى كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » باستقلال الانسان فى ادراك الوجود وتعرفه : ينتزع ماهيات الأشياء من الأشياء بعقله ، ويدرك الأشياء نفسها بحواسه ، نراه فى مقابل هذا يقول فى كتاب « فصوص الحكم » بتبعية الانسان فى معرفة الوجود لعالم ما بعد الطبيعة . . فيذكر أن المعقولات العامة تاتى للانسان عن طريق الفيض الالهى ، أو عن طريق تأثير العقل الفعال فيه ، حتى الأشياء الجزئية لا تتضح للانسان وضوحا تاما بادراك حواسه لها ، الا فى ضوء المعقولات العامة المفاضة عليه من خارج ذاته . فالانسان تابع فى تحصيل تلك ، وهى المعقولات العامة ، وفى وضوح هذه وهى المحسوسات الجزئية لعالم ما بعد الطبيعة .

والأولى – لكى نفهم الفارابى فهما واضحا – أن نقف به عند كل كتاب من كتبه ، بل نقف به فى الكتاب الواحد عند كل فصل من فصوله . ويكفى بوجه عام أن نراه مؤيدا لفكرة معينة أو شارحا لها فى كتبه ، أو فى فصل من فصول الكتاب الواحد ، ولا داعى لمحاولة ربط هذه الفكرة بفكرة أخرى عنده فى كتاب آخر . إذ أن محاولة الربط نفسها قد تلقى غطاء على المفكرتين ، وحجابا يحول دون فهمهما فهما صحيحا أو واضحا فى ذاتهما ، فضلا عن عدم النجاح فى الوصول الى هدف هذا الربط ، وهو ايجاد وحدة منسجمة . وذلك على نحو ما آل اليه صنيعه نفسه فى محاولة التقريب بين أفلاطون وأرسطو ، فى كتاب « الجمع بين رأى الحكيمين » ، بفض النظر عما كان لكتاب « الربوبية » من اثر فى هذا الحجب وتلك التغطية .

ابن سينا

ابن سينا (١) فى بحث الوجود :

- من حيث قسمته
- ومن حيث ارتباط طرفيه ببعضها
- ومن حيث وسيلة ادراك كل منهما

(١) ترجمة ابن سينا :

عصر النهضة والتعلم :

هو الشيخ الرئيس ، ابر على ابن سينا . وقد تحدث عن نفسه - كما نقل ابو عبيد عبد الواحد الجورجاني ، تلميذه ومعاشره مدة تقرب من ربع قرن - فيما يلى :

« ان ابي كان رجلا من اهل بلخ ، وانتقل منها الى بخارى فى ايام نوح بن منصور واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل فى اثناء ايامه بقرية يقال لها « خوميثن » من ضياع بخارى ، وهى من امهات القرى ، وبقرية اخرى يقال لها « افشنة » . وتزوج ابي منها بوالدتي - استارة : كما يذكر ابن خلكان - وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولدت اخي . »

ثم انتقلنا الى « بخارى » ، واحضرت معلم القرآن ومعلم الانب ، واكملت العشر من العمر وقد اتيت على القرآن وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى من العجب . »

وكان ابي ممن اجاب داعى المصريين ، ويعد من « الاسماعيلية » . وقد سمع منهم ذكر « النفس » و « العقل » على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك اخي . وكان ربما تذاكر بينهما وانا اسمعها وابرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى . وابتدأ يدعوانى ايضا اليه ، ويجريان على لسانهما ذكر « الفلسفة » و « الهندسة » و « حساب الهند » . واخذ والدى يوجهنى الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى اتعلم منه . »

ثم جاء الى بخارى « ابر عبد الله الناتلى » ، وكان يدعى « المتلسف » . وانزله ابي دارنا رجاء تعلمى منه . وقبل قدمه كنت اشتغل بالفقه والتردد فيه الى « اسماعيل الزاهد » وكنت من اجود السالكين ، وقد الفت طرق المطالبة ووجود الاعتراض على الجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به . »

ثم ابتدأت بكتاب « ايساغوجى » على الناتلى . ولما نكر لى حد « الجنس » انه . هو القول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب « ما هو » ، اخذت لى تحقيق هذا الحد بما

وربما يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة ، وفى العناصر التى تتكون منها ، واتجاهها الذى تسير فيه ، والغاية التى تهدف اليها ، كما ذكرنا سابقا .

=

لم يسمع بمثله ، وتعجب منى كل العجب ، وحذر والذى من شغلى بغير العلم ! وكان اى مسألة قالها لى اتصورها خيرا منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . واما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة !

ثم اخذت اقرأ الكتب على نفسى ، واطالع الشروح ، حتى احكمت علم « المنطق » ، وكذلك كتاب « اقليدس » فى الهندسة : فقرأت من اوله خمسة اشكال او ستة عليه ، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره .

ثم انتقلت الى « المجسطى » : ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لى الناثلئى : « تول قراءة وحلها بنفسك ، ثم عرضها على لابن لك صوابه من خطئه » ! وما كان الرجل يقوم بالكتاب ! واخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل مشكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، وقهمته اياه

ثم فارقتى الناثلئى متوجها الى « كركانج » ، واشتغلت انا بتصصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والالهى . وصارت ابواب العلم تتفتح على .

ثم رغبت فى علم « الطب » : وصرت أقسرا المصنفة فيسه . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم اتى برزت فيه لى اقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب ! وتعدت المرضى فانفتح على من ابواب المعالجات المكتسبة من التجربة ما لا يوصف ، وانا مع ذلك اختلف الى الفقه واناظر فيه . وانا فى هذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة !

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة « المنطق » وجميع أجزاء « الفلسفة » . وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره . وجمعت بين يدي « ظهورا » ، فكل حجة كنت أنظر فيها اثبت مقدمات قياسية وربتها فى تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعت شروط مقدماته ، حتى تحققت فى حقيقة تلك المسألة . وكلما كنت اتحير فى مسألة او لم اكن انظر بالحد الاوسط فى قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى « مبدع الكل » حتى فتح لى المنطق وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل الى دارى واضع السراج بين يدي ، واشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبنى النوم او شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من « الشراب » ريثما نعود الى قوتى ثم أرجع الى القراءة . ومتى اخذتلى اثنى نوم ، احلم بتلك المسائل بأعيانها . . حتى ان كثيرا من المسائل اتضح لى وجوها فى المنام .

ولم ازل كذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الانسانى . وكل ما علمته فى ذلك الوقت ، فهو كما علمته الآن لم ازد فيه الى اليوم ، حتى احكمت علم « المنطق » و « الطبيعى » و « الرياضى » .

ثم عدلت الى الالهى ، وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » - لارسطو - فما كنت افهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته اربعين مرة ! وصار لى محفوظا ، وانا مع ذلك لا افهمه ولا المقصود به . وايست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه !

ولكنه ربما يمتاز عنه في عرضها في بعض كتبه على الأقل بالتوضيح والتعليل، الأمر الذي يدل اما على هضمه اياها ، لتأخره في الزمن عن سابقيه : المكندى

=

وإذا أنا في يوم من الايام حضرت وقت العصر في « المراقين » ، وببدا دلال « مجلد » ينادى عليه ، فعرضه على فرديته متبرما معتقدا الا فائدة في هذا العلم . فقال لي : اشتر مني هذا فانه رخيص ، ابيعك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه فاشتره فاذا هو كتاب ابي نصر الفارابي في « اغراض كتاب ما بعد الطبيعة » .

ورجعت الى بيتي ، واسرعت في قراءته ، فانفتح على في الوقت اغراض ذلك الكتاب - لارسطو ، بسبب انه كان لي محفوظا على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء ، شكرا لله تعالى .

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت « نوح بن منصور » ، واتفق له مرض حار فيه الاطباء ، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة ، فاجروا نكروى بين يديه وسالوه احضاري ، فحضرت وشاركتهم في مداواته ، وتوسمت بخدمته لسألته يوما الاذن في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فاذن لي . فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الاوائل ، وطلبت ما احتجت اليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيتة ايضا من قبل ، ولا رأيتة ايضا من بعد . فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت اذ ذاك للعلم احفظ ، ولكنه اليوم معي انضج : والا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء .

عصر التأليف :

وكان في جوارى رجل يقال له : « ابو الحسين العروضى » ، فسألني ان اصنف كتابا جامعا في هذا العلم . فصنفت له « المجموع » وسميته به ، واثبت فيه على سائر العلوم - سوى الرياضى - ولى اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمرى .

وكان في جوارى ايضا رجل : يقال له « ابو بكر البرقى » - خوارزمى المولد ، فقيه النفس ، متوحد في الفقه والتفسير والزهد ، مائل الى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب له ٠٠٠ فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصل » في قريب من عشرين مجلد ، وصنفت له في « الاخلاق » كتابا سميته كتاب « البر والاثم » . وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده ، فلم يعد يعرفهما أحد ينتسخ منهما .

ثم مات والدي ، وتصرفت بي الاحوال وتقلدت شيئا من أعمال السلطان ، ودهنتى الضرورة الى الارتحال عن « بخارى » والانتقال الى « كركانج » - قسبة خوارزم ، وكان ابو الحسين السهلى المحب لهذه العلوم بها وزيرا . وقدمت الى الامير بها ، وهو على بن مأمون ، وكنت على زى الفقهاء اذ ذاك ، واثبتوا لي مشاهرة ما يقوم بكفاية مثلى .

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى « نسا » ، ومنها الى « باورد » ومنها الى « طرس »

=

العربي والفارابي التركي ، أو على استقلاله في العرض دون تقيد بالنمط الذي وردت عليه .

ومنها الى « سمنيقان » ومنها الى « جاجرم » - رأس خد خراسان ، ومنها الى « جرجان » ، وكان قصدي الأمير « قابوس » - شمس المعالي قابوس بن أبي طاهر وشمكير بن زياد ابن وردان شاه الجيلي أمير جرجان وبلاد الجبل (طبرستان) - فاتفق أثناء هذا أخذ « قابوس » ، وحبسه في بعض القلاع ، وموته هناك .

ثم مضيت الى « دهستان » ، ومرضت بها مرضاً صعباً ، وعدت الى جرجان . فالتصل أبو عبيد الجورجاني بي ، وانشأت في حالي قصيدة ، فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعي لما غلا ثمني عمدت المشقري

... هذا ما يرويه ابن سينا عن نفسه - نقلاً عن كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي ، ص ٢٦٩ الى ٢٧٢ ، طبع مطبعة السعادة بمصر .

يتم الحديث عن نواح مختلفة لحياته أبو عبيد الجورجاني ، الذي تتلمذ عليه ودامت صحبته له نحو ربع قرن - نقلاً عن المصدر السابق ، ص ٢٧٢ الى ٢٧٨ - وملخص الحديث :

فيما يتعلق بسعة المعلومات وتصنيف المصنفات يذكر : أنه كتب في الفلسفة والطب ، كما كتب في اللغة وعالج الشعر .

وفيما يتعلق بإحولاته يحكى : أنه انتقل من « جرجان » الى « الري » ، واتصل بسلاطنتها مجد الدولة ، ثم خرج الى « قزوین » ، ثم الى « همدان » . وهناك اتصل بـ « شمس الدولة » ، وتولى في عهده الوزارة مرتين ، وأبعده في المرة الأولى لفتنة داخلية . وبعد وفاة شمس الدولة ، اتصل - ابن سينا - سرا ، كما يحكى مصاحبه أبو عبيد الجورجاني ، بأمر « أصفهان » ، « علاء الدين » . وعندما انكشفت لأمر « همدان » هذه الصلة السرية بين أمير أصفهان وابن سينا أمر بإيداع هذا الأخير السجن بقلعة « فردجان » في أطراف همدان ومكث بها أربعة أشهر قال فيها هذا البيت المشهور :

دخولي باليقين كما تراه وكل الضك في أمر الخروج

وبعد خروجه توجه تراء الى أصفهان ، واتصل بأمرها « علاء الدولة » . فكان يحضر مجالسه ، ويؤلف له ، وأقام في كنفه حتى مرض . وفي مرضه سار معه عائداً الى همدان . وهناك غلبت المرض وتولى بها - في سن الثامنة والخمسين - في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة من سن الهجرة .

وفيما يتعلق بإعداده : يذكر أبو عبيد أنه كان لا يقرأ الكتاب الذي يقع في يده على الولاة والمتابع ، بل كان يتخير الشكل الصعب فيبدأ به . كما كان مولعاً بالشراب ، وسماع الغناء ، ومجامعة النساء .



وإذا كان ابن سينا - كما يتحدث أبو عبيد الجورجاني - كثير التنقل ، وكثير الاستيطان

ومع استقلاله في عرض الفكرة ، لم يتخل عن الاعتراف بكل عنصر من عناصرها ، فضلا عن أن يتخذ موقفا سلبيا تجاه واحد منها . واستقلاله

=

في مواطن مختلفة ، فانه كان مع ذلك مستمر الانتاج ، حتى يكاد يكون لكل بلد اقام به اثر من آثاره الفكرية ينسب اليه ...

فاذا كان ولد بـ « أفهنة » ، وتلمذ في « بخارى » على ابي عبد الله الثالثي اول الامر ، ثم اتم تكوين نفسه بنفسه ، فانه لم يخار هذه البلدة الأخيرة الا بعد ما ألف في سن الحادية والعشرين اول كتاب له - وهو المجموع ، وهو يجمع ضروبا مختلفة من معارف وقته ، عدا ضرب الرياضة منها .

وفي « جرجان » ألف في المنطق ما يسمى بـ « المختصر الاوسط » وقيل الاصغر ، وهو منطق كتابه « النجاة » فيما بعد . كما ألف فيها كتب : « البدأ والمعاد » و « الارصاد الفلكية » و « بداية القانون » - في الطب .

وفي « همدان » : اتم الكتاب الاول من « القانون » . كما اتم قسمي المنطق والالهييات من كتابه « الشفاء » ، وفرغ من قسمه الطبيعي ، ما عدا بابي الحيوان والنبات .

وفي سجنه بقلعة « فردجان » بالقرب من همدان : ألف « حى بن يقطان » .

وفي « اصفهان » : ألف كتابه « العلائي » .

وفي الطريق منها الى « سابورخاست » : مع علاء الدولة اتم بابي الحيوان والنبات من القسم الطبيعي لكتاب « الشفاء » ، كما ألف كتاب « النجاة » . وآخر كتاب صنفه في الحكمة واجود كتبه فيها كتاب « الاشارات والتنبيهات » . وكان يرضن به على غير اهله ، وارضى قارئه ان يرضن به كذلك على من لا يصلح للحكمة .

وابن سينا لم يكن بالفيلسوف المنزوي ، الذي يؤثر العزلة على الاختلاط بالناس ، بل كان يؤثر الاختلاط بغيره ، وبخاصة الطبقة الارستقراطية . فاختلط بـ « نوح بن منصور » سلطان بخارى ، وبـ « على بن مامون » امير كركانج ، وبـ « شمس الدولة » امير همدان ، وبـ « علاء الدولة » امير اصفهان . كما اختلط بمجالس هؤلاء الامراء وندمائهم ، من آرياب السياسة والعلم والادب والفن .

وربما لم يكن ابن سينا بسبب هذا الاختلاط ، او لسعة دائرة اتصاله بالناس ، مستقرا في اقامته ، كما لم يكن متعمقا في ناحية من نواحي معارفه ، بل كان له في كل ناحية منها نصيب يختلف في العمق والسطحية والضيق والسعة ، باختلاف مدة التوفر عليها ومقدار الرغبة في كل منها .

وربما كان اسلوبه لهذا ولغيره طبعا ككثرة معالجة معارف وقته من السابقين عليه وكثرة توضيحها - كان اسلوبه خاليا مما يدل على التخصيص والتركيب ، كما كان كثير الاسهاب والتكرار في شرحه وعرضه .



يمكننا اذن ان نقول عن « ابن سينا » : انه فيلسوف ارستقراطي في عشرته ، وشعبي في فلسفته ، ولثان في معيشته ، ومتصوف في نظريته لآخرته .

فى العرض ربما كان يبشر باستقلاله فى بناء الفكرة أو ينذر بهدمها ، لو أنه داخله قليل من الشك فى قيمة الفلسفة الاغريقية ، أو لم يجد للفارابى قبله محاولة واسعة النطاق فى الجمع بين أفلاطون وأرسطو والتوفيق بين الدين والفلسفة ، الأمر الذى يشير الى اعتقاده بحقيقة واحدة رغم اختلاف القائلين بها فى تصويرها والتعبير عنها ، وبالتالي يشير الى اعتقاده بمماثلة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية أو بوحدتها • وقد كانت الحقيقة الدينية موضع تقديره وتقديره •

وإذا كان ابن سينا يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة حول الوجود وفى عناصر هذه الفكرة ، وقد تختلف عنه فحسب بأسلوب عرضه لها ، فإن المؤرخ له حين يستعين بمصادره الفلسفية فى عرض الفكرة ذاتها عنده ، يجب - تماما لتقديره - ألا يغمض فى العرض حق ميزته التى قد تتجلى فى التوضيح والبسط مرة ، وفى التعليل وطول النفس العقلى فيه مرة أخرى •

ولو أسعفت مؤرخ فلاسفة المسلمين المصادر عن فلسفة الكندي ، فقدمت له أمثلة كثيرة لتعبيراته عن فلسفته •• لكان حكم هذا المؤرخ على ثلاثتهم : الكندي ، والفارابى ، وابن سينا - باختلافهم فى عرض الفكرة وصياغتها ، دون جوهرها وعناصرها أقرب الى الدقة •

ابن سينا والوجود :

ابن سينا من أصحاب المذهب الثنائى فى الوجود ، ومن أصحاب التعبير عن أحد طرفيه بواجب الوجود وعن الآخر بممكن الوجود ، كما رأى الفارابى وعلى نحو ما عبر • ولكن تعبير ابن سينا عن الطرفين ربما يكون أكثر وضوحا من تعبير الفارابى عنهما ••

فالفارابى يتحدث عنهما بقوله ، كما سلف :

« ••• أحدهما : إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود •

والثانى : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود •

وان كان ممكن الوجود : إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، (١) •

(١) عيون المسائل : ص ٦٦ •

فجعل القسمة أول الأمر : بين واجب معين هو الواجب الذى لم يسبق بإمكان ، وبين الممكن ٠٠ ثم بعد فقرة فى وصف الممكن ، عاد ليفهم القارئ أن هذا الممكن قد يوصف بالوجوب أيضا ، ودعا للمخلط بينه وبين مقابله قيد وجوبه بأنه من غيره ٠ فالقول فى الواجب بذاته اعترضه وصف الممكن ، والقول فى الممكن اعترضه الحديث عن الواجب ٠

وفى وصفه الممكن حكم عليه بأنه لا يلزم منه محال . بناء على فرض شق واحد من شقيه فقط ، وهو ما : « إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال » - مع أن المحال لا يلزم أيضا فى حال فرض وجوده ، وهو الشق الآخر المقابل لعدم وجوده ٠ فربط حكم عام للممكن بأحد شقيه ربما يشعر القارئ فى تصورهِ الممكن أن هذا الشق يرجع على الآخر ، مع أن خصائص الممكن تتمثل فى مساواة أحد طرفيه للآخر : فى مساواة وجوده لعدم وجوده ٠

ولكن ابن سينا - فضلا عن أنه تلافى مأخذ التعبير الذى أخذ على الفارابى فيما عبر به عن طرفى الوجود ، إذ جعل القسمة أول الأمر بين مطلق واجب وممكن ، وفى تحديده الممكن المقابل - لمطلق الواجب - علق حكم عدم المحال بفرض أى شق من شقيه ، وزاد فى الشرح والتوضيح عن طريق ضرب المثال ، وعبارة له فى ذلك تقول :

« ان واجب الوجود : هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال ٠ وأن ممكن الوجود : هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال ٠ والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ٠٠

ثم واجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، وقد لا يكون بذاته ٠ أما الذى هو واجب الوجود بذاته : فهو الذى لذاته ، لا لشيء آخر أى شيء كان ، يلزم محال من فرض عدمه ٠ وأما واجب الوجود لا بذاته : فهو الذى لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود ٠ مثلا : ان الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين ٠ والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفصلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحرقة » (١) ٠

(١) « النجاة » ص ٢٢٥ ٠

ويقول أيضا :

« تنبيه : كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره ، فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون .

فان يجب : فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو «القيوم» .

وان لم يجب : لم يجز أن يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا . بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا . وان لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له في ذاته الأمر الثالث وهو الامكان . فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ، ولا يمتنع . فكل موجود اما واجب الوجود بذاته ، أو ممكن الوجود بحسب ذاته ، (١) .

فهنا زاد ابن سينا في التوضيح والتقرير : فبعد ان قسم الموجود الى واجب بذاته وممكن بذاته ، جاءلا ذات الموجود مناط القسمة ، شرح أن مراعاة الذات يحتم الثنائية في القسمة الى الضربين اللذين ذكرهما ، ثم أكد هذه القسمة بما جعله نتيجة مستخلصة من هذا الشرح .

ويسهب في التوضيح والتعليل لهذه الثنائية بما يذكره بقوله :

« الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين : فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر انه لا يمتنع أيضا وجوده والا لم يدخل في الوجود ، وهذا الشيء في حيز الامكان .

ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته يجب وجوده ، فنقول : ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة .»

... وأيضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة . لأنه اذا وجد : فقد حصل له الوجود متميزا من العدم ، واذا عدم : حصل له العدم متميزا من الوجود . فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره ، أولا عن غيره . فان كان عن غيره : فالغير

(١) د الاشارات : ج ١ ص ١٩٤ .

هو العلة ، وان كان لا يحصل عن غيره : فمن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره • وكذلك في العدم • لأن هذا التخصص : أما أن يكفي فيه ماهية الأمر ، أو لا يكفي فيه ماهيته • فان كان يكفي ماهيته لأى الأمرين حتى يكون حاصلا : فيكون ذلك الأمر واجبا لماهيته لذاته ، وقد فرض غير واجب - هذا خلف ! وان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته ، بل أمر يضاف اليه وجود ذاته : فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لابد منه فهو علته - فله علة •

وبالجملة : فانما يصير أحد الأمرين واجبا (ضروريا) له لا لذاته ، بل لعلة • أما المعنى الوجودى فبعلة هي علة وجودية ، وأما المعنى العدمى فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودى « (١) » •

والفارابى يقرر أن وجوب الواجب بالغير لا يخرج هذا الواجب عن كونه ممكن الوجود فى ذاته ، فيقول فى عبارة مختصرة :

- الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد •
- ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة •
- فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود •
- وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها « (٢) » •

وابن سينا يأتى بعد ذلك ويشرح هذا المطلوب فى غير اجمال ، ويعلله من ذاته وبارتباطه بغيره ، فيقول :

« وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته ، لأن ما هو واجب الوجوب بغيره فوجوب وجوده نسبة ما واطافة ، ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة •

(١) كتاب « الشفاء » : ص ١٩٩ - ٢٣٠ •

ومن هنا يصح ان يقال : ان قسمة الوجود الموزعة الى : واجب ، وممكن ، ومستحيل - انما هى فى الواقع للموجود الممكن بذاته • اذ رعاية ذاته فحسب تجعله ممكنا ، ورعاية وجود علة له تجعله واجبا • ورعاية عدم علة له تجعله مستحيلا • كما ان استمالة المستحيل بغيره لا تخرج هذا المستحيل عن كونه ممكن الوجود بذاته •

(٢) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٢٨ •

فاعتبار الذات وحدها لا يخلو .

اما ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود .

او مقتضيا لامكان الوجود .

او مقتضيا لامتناع الوجود .

ولا يجوز ان يكون مقتضيا لامتناع الوجود ، لأن كل ما يمتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره .

ولا يجوز ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود ، فقد قلنا : ان ما وجب وجوده بذاته استحالة وجوب وجوده بغيره .

فبقى :

ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود .

وباعتبار ايفاع النسبة الى ذلك الغير وانجب الوجود .

وباعتبار قطع النسبة الى ذلك الغير ممتنع الوجود .

وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود « (١) .

ثنائية الممكن في الاعتبار الذهني ، ووحده في الخارج :

واذا تحدث ابن سينا عن قسمة الوجود من حيث هو : الى واجب وممكن بالاسلوب الذي رأيناه ، والذي يمتاز بوضوح الشرح ودقة التعليل في تقرير المطلوب ، فحديثه عن الممكن وعن ثنائيته هو كذلك بنفس الاسلوب وخصائصه . وهو في الوقت نفسه لم يخرج عن الصدود التي ترسم فكرة استاذ الفارابي ، سواء من حيث تقريره للنظرة الاغريقية الارسطية الخاصة بالممكن ، او من حيث توفيقه بينها وبين الاسلام .

(١) كتاب النجاة ، ص ٢٢٥ - ٦ .

ومحصل الفكرة الأرسطية فى الممكن ، كما ذكرت هنا مرارا : ان هذا العالم المشاهد مكون من أشياء جزئية ، وأن هذه الأشياء لو الغى اعتبار تشخصها لاشتريت جميعها فى أمر واحد ، وهو أنها كانت ممكنة الوقوع والحصول ، بدليل وقوعها بالفعل . فالشئ اذن ممكن باعتبار أصله ، أى اذا لوحظ قبل تشخصه ووقوعه .

والممكن على هذا الاعتبار ينظر اليه من وجهين : ينظر اليه حال تجرده من التشخص وينظر اليه بعد طرود التشخص عليه ، وفى حال تجرده عن التشخيص يكون متصورا عقلا فحسب ، أو حقيقة ذهنية فقط : « فلا كلى عام فى الوجود (الخارجى) ، بل وجود الكلى عاما انما هو فى العقل ، وهى الصورة التى فى العقل التى نسبتها بالفعل أو القوة الى كل واحد ، واحدة » (١) ، بينما فى حال تشخصه يكون واقعا بالفعل وموجودا فى الاعيان . والحديث عن الشئ هو نفس الحديث عن « الممكن » فى الروح والجوهر . فيقال أيضا : ان الشئ له حالان : حال تصوره ذهنا فقط ، وحال وقوعه ووجوده فى الاعيان . وذلك اما باعتبار تجرده عن التشخص ، أو باعتبار تشخصه .

ويهذين الاعتبارين للممكن أو الشئ يقال . ان الممكن أو الشئ صاحب ثنائية ، وأن طرفى هذه الثنائية متغايران ، كما أن « حقيقة » الممكن أو الشئ ليست عين « وجوده » ووقوعه فى الخارج . اذ هذه الحقيقة ذهنية متصورة عقلا ومجردة عن التشخص ، بينما الوجود متشخص يدرك بأحدى الحواس .

وتغاير طرفى الممكن على هذا النحو – لأن سببه الاعتبار – لا يمنع ان يكون وجوده الخارج ممثلا لحقيقته الذهنية ، وبذا يكون الممكن صاحب وحدة فى الخارج ، وصاحب ثنائية فى الاعتبار . وبعبارة أخرى ، لا يكون هذا التغاير الاعتبارى مؤديا الى ان « حقيقة » الممكن مستقلة تماما من كل وجه ، اذ استقلالها انما هو فى التصور الذهنى فحسب ، ولا يتعدى دائرة الذهن الى نطاق التحقق والوقوع . بل عند الوقوع فى الخارج يذهب فيه استقلال الحقيقة فى التصور ، ويكون الوجود الخارجى للحقيقة هو نفس وقوع الممكن وتشخصه .

(١) « النجاة » : ص ٢٢٦ .

والشهرستانى يعبر عن هذه الفكرة منسوبة لابن سينا فيما يلى . « فلا كلى عام فى الوجود ، بل الكلى العام بالفعل انما هو فى العقل ، وهو الصورة التى فى العقل كنعش واحد ينطبق عليه صورة وصورة ، – الملل والنحل ص ٧٠٨ اخراج بدران .

وهذان الطرفان للممكن أو للشيء المتغيران بالاعتبار ، والمتحدان في الوجود العيني ، يأخذان أسماء مختلفة حسب موضوع البحث الفلسفى الذى يعالج فيه الممكن أو الشيء :

ففى دائرة البحث الميتافيزيقى : يأخذ الطرف الأول وهو الطرف الذهنى اسم « المادة » أو الذات والحقيقة ، ويأخذ الثانى وهو الطرف الخارجى اسم « الصورة » أو الوجوب والوقوع .

وفى البحث المنطقى : يستبدل اسم الماهية بالمادة فى الأول ، وتستبدل الهوية بالصورة فى الثانى .

وكثيرا ما يكون الحديث عن الشيء أو الممكن فى أحد الباحثين باصطلاح البحث الآخر أو بخليط من الاصطلاحين ، وذلك يدعو من غير شك الى بعض الغموض واللبس فى تصوير الفكرة الأساسية نفسها .

تلك هى خلاصة الفكرة الأرسطية عن الممكن أو الشيء ، والتي قبلها كل من الفارابى وابن سينا ، وحافظا على جوهرها ، وان كان حديث ابن سينا عنها فى بعض كتبه يتميز عن حديث سابقه بالوضوح فى الشرح والاسهاب فى التعليل ، كما أسلفنا .

وابن سينا يتحدث عن « ثنائية » الشيء أو الممكن بأساليب متعددة ، وعناية تتجه مع كثرة الأساليب الى ابراز طرفى هذه الثنائية وتأكيد المغايرة بينهما ، بالاعتبار طبعاً . يقول مثلا :

« تثنيه : الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا فى وجوده ، واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ، فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية .

وأما من حيث وجوده : فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا ليست هى علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من أحدهما (السطح والخط) ، وتلك هى العلة الفاعلية أو الغائية ، التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية ، (١) .

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٢ .

فلم يقف عند تقرير ثنائية الممكن أو الشيء تقريراً نظرياً فحسب ، انه يعلن أن ماهية الشيء وحقيقته غير وجوده الخارجى وغير هويته . ثم يبرهن نظرياً أيضاً على هذه المغايرة بسلب النقيض : وهو أنه لو كانت ماهية الشيء نفس وجوده لكانت العلة المقومة للماهية أو للوجود مقومة للأخر ، ولما كان هناك معنى يدعو للتفرقة بين علة مقومة وأخرى فاعلة - لم يقف عند حد ذلك بل وضح هذا التقرير النظرى للمغايرة ، ووضح البرهنة النظرية عليها بمثال من العلم الرياضى : فأتى بمثال المثلث ، ووضعه أمام الراغب فى فهم هذه الحقيقة موضع التأمل ، كى يأخذ معه المتفهم ويصل به فى يسر عن طريق هذا المثال ونحوه الى اقرار المغايرة والموافقة عليها . والتمثيل عادة نوع آخر من التوضيح والشرح للممثل له ، بعد التعبير عنه ، أو هو ضرب آخر من التعبير عنه .

ولم يكتف ابن سينا بذكر المثلث وفت نظر المتفهم ليصل نفسه الى ما أراه له من اقرار المغايرة بين طرفى الممكن ، بل عاد يسير معه فى أجزاء المثل نفسه ويرشده بأسلوب تقريرى الى ما فيه من تأكيد لما أراد تصويره له . فهو بعد أن نكر ما تقدم ، يقول :

« تنبيه : اعلم انك قد تفهم معنى المثلث ثم تشك : هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان ، أم ليس - بعد ما تمثل عندك أنه خط وسطح - لم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان » (١) ؟

فابن سينا يريد أن يقول : ان تصور الانسان لمعنى الشيء وماهيته غير كاف فى الدلالة على أنه يفترق بوجوده فى الأعيان والأشخاص ، فقد يتصور معناه ويشك فى تحققه فى الخارج . ولو كانت ماهية الشيء وهويته ، أو معناه وجوده واحداً ، لكان تصور الانسان للمعنى كافياً فى أن يتصور وقوعه فى الخارج ، ومانعاً من الشك فى هذا الوقوع . فالشك من الانسان ، أو عدم التلازم فى نظره بين حقيقة الشيء وجوده ، وعدم متابعة أحدهما للأخر متابعة ضرورية ، ينبىء عن التغاير بينهما قطعاً ، ولو بالاعتبار .

ويسترسل - فى نص آخر - فى تقرير هذه المغايرة بين حقيقة الشيء وجوده ، فيضعها موضع المعلوم الذى يكاد يكون مفروغاً من العلم به ومسلماً به فى الجدل ، ويقيم عليها زيادة فى التأكيد برهاناً من طريق آخر ، فيقول :

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ١٩٢ .

« ونرجع ، فنقول : انه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة ، وهي ماهيته . ومعلوم أن « حقيقة » كل شيء الخاصة به غير « الوجود » الذى يرادف الاثبات . وذلك ، لأنك اذا قلت : حقيقة كذا موجودة اما فى الأعيان ، أو فى الأنفس ، أو مطلقا يعمهما جميعا (فى الأعيان والأنفس) ، كان لهذا معنى محصل مفهوم « (١) » .

فهو رغم عباراته المتعددة ، لم يخرج فى تصوير الممكن عن الدائرية الاغريقية ، وهى تلك التى سار فيها الفارابى قبله ، غير انه يمتاز عنه بزيادة التقرير والتوضيح للفكرة كما شاهدنا .

وجود الممكن فى الخارج ليس من طبيعه :

ولكن هناك بقية اخرى للفكرة الأرسطية عن « الممكن » وراء الثنائية : وهى أن أرسطو يرى فى الوجود الخاص للممكن انه فى حصوله ووقوعه ، يتوقف على أمر آخر مغاير للممكن جملة يدفعه الى الانتقال من حاله العام الى هذا الحال الخاص . والمغاير له هو الواجب الذى لم يسبق بإمكان ، هو واجب الوجود من أول الأمر . ولكن ليس هذا الدفع فى صورة فعل ، أو ايجاد ، أو خلق له ، أو ما شاكل ذلك ، مما يدل على أن الممكن ليست له أية خصيصة ذاتية تعينه على الحركة والنقلة ، بل فى صورة : أن هذا الواجب الذى لم يسبق بإمكان - لما له من الكمال المطلق والجمال المطلق - يجذب الممكن نحوه ، فيسمى هذا الممكن ويتحرك فى اتجاهه من طبيعه وذاته . ومظهر سعيه أنه يجب أو يقع ويوجد بعد أن كان متصورا أنه يقع ويوجد . وتمام مظهر سعيه هذا هو فى وقوعه على نحو « الصورة النوعية » لأفراد النوع الواحد ، ثم على نحو « الصورة المحضة » للعالم كله ، التى هى واجب الوجود . ومنتهى غاية الممكن ، إذن ، أن يكون على قرب من الصورة المحضة ، وشبيها بها .

وابن سينا - كالفارابى - يقر أرسطو على أن تحريك الممكن من حال مكانه الصرف الى وقوعه ووجوبه ليس من ذاته وطبيعته ، وعلى أن محرکه موجود آخر مغاير له فى طبيعته وذاته ، هو الواجب بذاته . كما يوافق على أن الواجب بذاته جذاب ومعشوق ، لما له من كمال مطلق وبهاء مطلق ، وعلى

(١) كتاب الشفاء : ص ٢٩٥ .

أن الممكن عاشق له ، ولذا يسعى لأن يكون شبيها به • ولكنه من ناحية أخرى
تلبية للدين - لا يقر ابن سينا أرسطو على أن التحريك يبدو في صورة
الجذب والانجذاب فحسب ، بل يراه عبارة عن فعل أو خلق وإيجاد ، وأن
صاحب الفعل أو الخلق والإيجاد هو الواجب بذاته ، وأن وقوع الممكن وحصوله
أثر من آثار فعله ، أو هو عبارة عن خلقه وإيجاده •

وابن سينا هنا - في الحديث عن وقوع الممكن - أن جاري أرسطو في
ناحية وخالفه في ناحية أخرى على هذا النحو ، ووافق الفارابي قبله سواء
فيما جاري فيه أرسطو أو خالفه فيه ، فميزته عن الفارابي هنا قد تتجلى
أيضا في التعبير والصياغة •• يقول :

« إشارة : ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه
ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن •• فان صار أحدهما
أولى فلهذا شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » (١) •

« ••• وأيضا فان كل ممكن الوجود : فاما أن يكون وجوده بذاته أو
يكون لسبب ما • فان كان بذاته : فذاته واجبة الوجود ، لا ممكنة الوجود •
وأن كان بسبب : فاما أن يجب وجوده مع وجود السبب ، واما أن يبقى على
ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال •• فيجب إذن أن يكون وجوده
مع وجود السبب ، فكل ممكن الوجود بذاته فهو إنما واجب الوجود بغيره » (٢)

والذي يغاير الممكن هو الواجب بذاته ، لأن العقل يحصر قسمة الوجود
في الضربين • ويبرهن على أن اعتبار ذات الموجود وحدها دون رعاية اعتبار
آخر ، يؤدي حتما إلى أن أمرها لا يخلو من أن يدخل تحت واحد منهما •
ويقول أيضا في نص آخر :

« إشارة : قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ، وأن
تكون صفة له سببا لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة • ولكن لا يجوز أن
تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي
الوجود ، أو سبب صفة أخرى ، لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا يتقدم
بالوجود قبل الوجود » (٣) •

(١) كتاب الاشارات : ج ١ ص ١٩٥ • (٢) كتاب النجاة : ص ٢٢٦ - ٢٢٧ •

(٣) كتاب الاشارات . ج ١ ص ٢٠٠ •

فأبن سينا يذكر أن وقوع الممكن وحصوله فى الخارج ليس من طبيعته
اذن ، وأن وجوده ليس من ذاته • وبعبارة أخرى يحكم بأن ماهيته الممكنة
ليست سببا فى حدوث هويته •

وهو الى هنا يحكى الفكرة الأرسطية فى جوهرها ولا يتجاوز بها النطاق
الذى ردها قيه الفارابى • ولكنه يزيد على الفارابى من غير شك فى توضيح
الفكرة وتقريرها ، لأنه رتب على حصول المخالف لها ، وهو كون ماهية الشيء
سببا فى هويته ، وقوع تناقض • والتناقض اشارة عقلية على استحالة وقوع
ما يؤدى اليه • وبين التناقض على وجه : أن ماهية الممكن من حيث هو ممكن
صورة عقلية فحسب ، محتملة لأن توجد فى الخارج والا توجد • ففرض
اعتبار انها سبب وجوده فى الخارج يؤدى الى تصور انها موجودة فى الخارج
قبل وجود الممكن خارجا ، بحكم اسبقية السبب على مسببه • وكونها موجودة
قبل وجود الممكن خارجا يساوى كونها موجودة قبل أن توجد هى نفسها ،
أن وجودها نفسها فقط ضمن وجود الممكن خارجا ، أى ضمن هويته •

ثم هو - ارضاء للدين - لم يجار الفكرة الأرسطية فى تصوير تحريك
الواجب بذاته للممكن لذاته • بل جعل التحريك عبارة عن فعل وخلق ، وبهذا
آمال الفلسفة نحو الدين • وأصبح الواجب لذاته فى نظره - بعد أن كان فى
نظر أرسطو معشوقا فحسب - فاعلا أيضا ، ويشرح ذلك بقوله :

« ••• فتعقله - أى تعقل الأول - علة للوجود على (نحو) ما يعقله •
وجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لا أن وجوده
لأجل وجود شيء آخر غيره • وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض
عنه كل وجود فيضا تاما ، مباينا لذاته ، (١) •

العدم العالم وحدوثه :

والآن نرى من لوازم اطلاق واجب الوجود بذاته على الله ، أن ليس الله
سبحانه وتعالى حالة منتظرة ، بل كل ما له وقع من أول الأمر ، ولم يعه
الذهن البشرى يترقب خاصة من خواصه تحدث له ولم تكن قائمة به وقت
أن تصوره واجبا بذاته • ونرى أنه كان من نتائج التوفيق بين الدين والفلسفة

(١) كتاب النجاة : ص ٢٧٤ - ٢٧٥ •

ان الله الواجب الوجود بذاته هو موجد وفاعل ، وان ايجاده وفعله وقع من اول الامر وقت ان تصوره العقل الانساني ، واستحال الا يكون له على هذا النحو ، وبالتالي استحال ان يتصور الذهن بعد ما تصور « الاول » واجبا بذاته وموجدا ، وقوع العالم متأخرا عن تصوره لوجوب الفاعل له ، وهذا هو منطق الجمع بين الدين والفلسفة .

« ٠٠٠ فقد وضع ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان ، وانما البدء من جهة الخالق ، وانما هي (الحركة) السماوية » (١) .

ويبدو ان ابن سينا - هنا في مصاحبة العالم في الوقوع لواجب الوجود بذاته - في توفيقه بين الدين والفلسفة قد يكتفى بتجريد العقل لقدم العالم قديما زمانيا ، دون حاجة الى التشدد في ان يذهب ابعده من ذلك الى ما تطلبه فكرة « الواجب » من لزوم قدمه في الزمان لزوما عقليا ، ويشير الى ذلك قوله :

« تنبيه : الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة ، مثل : البعدية الزمانية والمكانية ، وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود ، وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا . وذلك اذا كان وجود هذا

(١) النجاة ص ٢٥٨ .

ويمكي الشهرستاني عن ابن سينا في مصاحبة العالم في الوقوع لواجب الوجود انه يرى لزوم ذلك على الوجه الآتي :

« ٠٠٠ والفعل الصريح الذي لم يكتب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها واحدة ، وهي كما كانت وكان لا يوجد عنها شيء وفيما قبل وهي الآن كذلك ، فالآن لا يوجد عنها شيء . فاذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث امر لا محالة من . قصد ، او ارادة ، او قدرة ، او تمكن ، او غرض ، . ولان الممكن - وهو ان يوجد ولا يوجد - لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب . واذا كانت هذه الذات موجودة ولا يرجح ولا يجب عنها الترجيح ثم رجح فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ، والا لكانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كانت قبل ولم تحدث لها نسبة اخرى فيكون الامر بحاله ، ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله . واذا حدث لها نسبة فقد حدث امر ولا بد ان يحدث في ذاته او مباينا عن ذاته ، وقد بينا استحالة ذلك وبالجملة فاننا نطلب النسبة الواقعة لوجود كل حادث في ذاته ، او مباين عن ذاته ، ولا نسبة اصلا فيلزم ان لا يحدث شيء اصلا وقد حدثت . فعلم انه لما حدث بايجاب من ذاته ، وانه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان ، بل سبقا ذاتيا من حيث انه الواجب لذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محتاج الى الواجب لذاته . فالممكن مسبق بالواجب فقط والبدء مسبق بالبدء فقط لا بزمان ، ص ٧١٨ - ٧١٩ (اخراج بدران) .

عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول ، (١) .

ودفعا لأى لبس فى أن تجويز قدم العالم ، أو لزومه لزوما عقليا ، ومصاحبته زمنيا فى الحصول لواجب الوجود بذاته ، يؤدى الى مظنة الاكتفاء الذاتى للعالم وعدم حاجته الى خالق فاعل له - الأمر الذى يناوئ العقيدة ، بين ابن سينا ، أن هذا التجويز ، بله الالتزام العقلى ، لا يحمل مطلقا استغناء العالم عن الله ، بل ما زالت حاجته مع ذلك ماسة اليه ، لأن حاجته الى ذلك قائمة على طبيعته ، فهى ضرورة من ضروراته . والله والعالم وإن اصطحبا فى الوجود زمانا ، فالعالم متأخر بذاته عن ذات موجدته ، وهو الله .

» ٠٠٠ ولكل ممكن الوجود بذاته علة فى وجوده أقدم منه ، لأن كل علة أقدم فى وجود الذات من المعلول ، وإن لم يكن فى الزمان . وأيضا فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ، ومتوقف عليه» (٢)

» ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذى يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله قبلية ذاتية . وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل إنما يكون له الوجود عن غيره ، فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتى» (٣) .

فالجمع بين قدم العالم قدما زمانيا وحدوثه حدوثا ذاتيا دعى اليه الحرص على الفلسفة والدين معا . ومع هذا قد لا يرضى هذا الجمع الفلسفة على حدة ولا الدين على حدة . وبالأحرى قد لا يرضى بعض رجال الفلسفة ، كما لا يرضى بعض رجال الدين . وكذلك الشأن فى كل عملية من عمليات التوفيق بين الدين والفلسفة ، قلما يجد فيها رجل الدين أو رجل الفلسفة وجهته مستقيمة وهدفه واضحا من غير التواء وتعريب .

وإذا قارنا نصوص ابن سينا بنصوص الفارابى فى هذه الناحية (٤) ، نبين لنا ميزة ابن سينا عن سابقه بالموضوح فى الشرح واستخلاص المطلوب .

(٢) النجاة : ص ٢٢٧ .

(١) الاشارات : ج ١ ص ٢٢٩ .

(٣) الاشارات : ج ١ ص ٢٣٠ .

(٤) فى كتاب « فصوص السم » ص ١٢٨ ، وكتاب « المسألة الفلسفية والاجوبية عنها » ص ٩٢ ، ٩٤ .

الموساطة أو فكرة العقول عند ابن سينا :

قررنا غير مرة أن « الوجود » في نظر الفلسفة التي أخذ بها المسلمون وفي نظر الاسلام أيضا ، له طرفان . . . تعبر الفلسفة عن أحدهما : باسم « الواجب » الذي لم يسبق بإمكان . وعن ثانيهما : « الممكن » الذي إذا وجب كان وجوبه من غيره ، بينما يعبر الدين عن الطرف الأول باسم « الله » وعن الثاني باسم « ما سواه » .

ويلاحظ أن الفلسفة والدين ان أقر كل منهما بطرفين متقابلين في الوجود ، يذكر كل واحد منهما كذلك - في ثنايا الحديث عن الوجود - ثلاث طبقات منه ، ترجع اثنتان منها الى أحد هذين الطرفين ، بينما يظل الطرف الآخر محتفظا بتفرد ووحده .

وهذه الطبقات الثلاث في تعبير الفلسفة هي :

• الواجب

• عالم الأفلاك

• عالم العناصر

وفي تعبير الدين :

• الله

• السموات

• الأرض

ويتبع تعدد الوجود الى هذه الطبقات ، الاختلاف في قيمتها منسوبا بعضها الى بعض . فالواجب لذاته في نظر الفلسفة : أسمى من عالم الأفلاك وعالم العناصر ، وبالتالي عالم الأفلاك أسمى من هذا الأخير . والله في نظر الدين : أرفع من السموات والأرض ، وتليه في المرتبة السموات ثم الأرض .

ولو أريد ترتيب هذه الطبقات ترتيبا مكانيا يصور تدرجها في السمو والرفعة . . . لكان الواجب لذاته أو الله في القمة العليا ، يليه الى أدنى عالم الأفلاك أو السموات ، ثم عالم العناصر أو الأرض وما فيها من كائنات - وفي مقدمة هذه الكائنات الانسان .

فعالم الأفلاك أو السموات : النقطة الوسطى بين متناهى فى الرفعة والمنزلة وهو الواجب لذاته أو الله ، وبين ما يبعد عنه كثيرا فى الدرجة وهو عالم العناصر أو الأرض . وكما يصور عالم الأفلاك النقطة الوسطى بين درجتين من الوجود بينهما تفاوت كبير ، يمثل بالتالى الصلة بينهما .

ولأن الفلسفة الاغريقية تنظر الى الأفلاك على أنها اجرام لها نفوس ، تحركها بطريق الشوق عقول مفارقة أو مجردة ، كان لهذه الفلسفة أن تتحدث بعبارة أخرى عن الصلة بين درجتى الوجود السابقتين المتفاوتتين تفاوتاً كبيراً فى القيمة ، فتذكر أن عقول الأفلاك – بدل التعبير بعالم الأفلاك على الاطلاق – هى الحلقة الوسطى ، وأنها التى تمثل تلك الصلة بين الواجب لذاته وعالم العناصر .

ولأن الدين يرى أن السماء مقر الملائكة ، كان لرجالها أن يذكروا أيضاً أن الملائكة – بدل التعبير بالسموات على الاطلاق – هى الصلة بين الله والعالم الأرضى .

وهكذا .. هناك فى نظر الفلسفة :

• الواجب لذاته

• ثم عقول الأفلاك

• ثم عالم العناصر

وفى نظر الدين ورجاله :

• الله

• الملائكة

• فعالم الكائنات الأرضية

وكما نلاحظ ما تقدم ، نلاحظ أيضاً أنه – كنتيجة للتوفيق بين الدين والفلسفة – يطلق على الله اسم « الواجب لذاته » ، وهذا الاطلاق يستتبع أن تتصور : أنه قد يعبر عن الحلقة الوسطى أو عن مركز الصلة مرة بالعقول ، وأخرى بالملائكة أو بعالم الأمر ، وعن الطبقة الدنيا مرة بعالم العناصر وأخرى بعالم الأرض أو عالم الخلق .

وإذا كان ابن سينا من أوضح الموقفين بين الدين والفلسفة ، فننتظر منه أن يعبر في غير غموض عن الدرجة العليا من الوجود بـ « الله » أو بـ « واجب الوجود » أو بهما معا ، وأن يتصور « ما سوى الله » أو « الممكن » - وهو في جملة أقل قيمة ومنزلة في نظره من الله أو الواجب - على أن منه ما يقترب من الله في الرتبة والقيمة ومنه ما يبتعد عنه ، وأن يعبر عن ذلك الذي يلي الله في الرتبة والقيمة بـ « العقول » مرة « والملائكة » أو « عالم الأمر » أخرى ، وعن هذا الذي يبعد عن درجة الله والواجب بـ « عالم العناصر » مرة ، و « الأرض » أو « عالم الخلق » مرة أخرى .

وهذا الذي يصح أن نترقبه منه نجده قد ذكر منسوبا إليه في كتبه - كما وجدناه مذكورا عند أستاذه الفارابي قبله - ولكن نجده هنا أكثر وضوحا مما عثرنا عليه هناك .

فابن سينا - كالفارابي - له نوعان من التعبير عن درجات الوجود المتفاوتة ، نوع يتصل بعبارات الدين وآخر ينتسب الى المصطلحات الفلسفية .

والرسالة الثالثة من كتابه « رسائل في الحكمة والطبيعات » ١٠٠٠ (١) تميل الى التعبير الدينى ككتاب « فصوص الحكم » للفارابي ، وكتاب « النجاة » ويميل الى التعبير الفلسفى على نحو كتاب « عيون المسائل » لأستاذه المعلم الثانى .

والله ، وهو الواجب لذاته أيضا ، فى نظر ابن سينا - كموفق بين الدين والفلسفة - لابد أن يكون فاعلا ومؤثرا فى غيره ، وغير الله هو الممكن الذى يتمثل فى عالمى العقول والعناصر ، وذلك لأن الدين يوحى بنسبة الفاعلية والتأثير فى الكون الى الله تعالى .

ولكن اذا روعيت وجهة الدين على هذا النحو ، فلا بد أيضا - مراعاة للفلسفة - أن يتصور فى جانب الله أنه لا يصدر عنه العالمان دفعة واحدة ، عالما العقول والعناصر ، ولا أفراد العالم الواحد منهما جملة لأن نقل « الواجب » الى الله والتعبير به عنه ليس نقلا لفظيا صرفا مجردا عما يحمله من مدلول ، يوضع بجانب التعبير الدينى بالله ، بل هذا النقل يستتبع معه ما لهذا الواجب فى الفلسفة من خصائص ، وهى خصائص تحول فى التصور الذهنى - على الأقل فى نظر القائلين بفكرة واجب الوجود - بين أن يتصور

المعقل وقوع الكثرة عن « الواجب » دفعة واحدة وبين أن يحتفظ له بتلك الخصائص . وأخص خصائص الواجب البساطة في وحدته ، سواء في واقع الأمر أو التصور الذهني ، وفرض وقوع الكثرة عنه دفعة واحدة يقتضى أن يكون هناك تعدد في جانبه ولو بالاعتبار والجهة . فلا بد في تصور وجود المرتبة التالية له - وهي عقول الأفلاك - أن يتصورها الذهن على نحو : أن يوجد عنه منها عقل واحد بالذات ، وأن تكثر بالاعتبار ، تفاديا للكثرة ولو كانت اعتبارية في ناحية الواجب .

« تنبيه : مفهوم ان علة ما يجب عنها (١) غير مفهوم ان علة ما يجب عنها . (ب) وإذا كان الواجب يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ، مختلفتي الحقيقة :

— فاما أن يكونا من مقوماته .

— أو من لوازمه .

— أو بالتفريق - أحدهما من مقوماته والأخرى من لوازمه .

فان فرضنا من لوازمه عاد الأمر جذعا ، فتنتهى هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين : إما للماهية ، وإما لأنه موجود ، وإما بالتفريق : أحدهما للماهية والأخرى للوجود . فكل ما يلزم عنه اثنان معا ، ليس أحدهما يتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة « (١) .

عالم الأفلاك :

ولجملة السماء محرك هو المحرك الأول ، وهو واحد . ولكل كرة من كرات السماء أو لكل فلك من أفلاكها محرك خاص غير مفارق له ، هو ما يسمى بـ نفس الفلك ، وله معشوق خاص مفارق له هو عقل الفلك . فعقول الأفلاك متعددة ، وففوسها أيضا متعددة ، حسب عدد الأفلاك وما عرف منها ولكن محرك الكل واحد هو المحرك الأول .

« وأنت تعلم ان جوهر هذا المحرك الأول واحد ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد ، وان كان لكل كرة من

(١) الاشارات : ج ١ ص ٢٣٥ .

كرات السماء محرك قريب يخصصه ، ومشوق معشوق يخصصه - على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية ، فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة (العقول) . وغير المفارقة (النفوس) ، التي تخص واحدا ، واحدا منها ٠٠٠ والأشبه ، والأحق ، وجود مبدأ حركة لكل فلك له على أنه فيه ، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق ٠٠٠ ثم القياس - فضلا عن أنه كلام المعلم الأول والمشائين - يوجب هذا : فانه قد صح لنا أيضا بصناعة المجسطى أن حركات وكرات سماوية كثيرة ، ومختلفة : في الجهة ، وفي السرعة ، والبطء . فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذي للأخر ، ومشوق غير الذي للأخر . والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء .

وقد بينا أن هذه المشوقات خيرات محضة ، مفارقة للمادة ، وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الأول ، فتشترك لذلك في دوام الحركة واستمرارها « (١) » .

وكانه في محيط الفلك هناك ثلاثة أمور : جرم الفلك أو جسمه ، ونفس الفلك وهي مصدر الحركة المباشرة لهذا الجرم في اتجاه خاص ، وعقل مفارق هو هدف هذه الحركة المباشرة أو هو المعشوق الخاص بـ « نفس » الفلك . ونفس الفلك وان كانت المصدر المباشر لتحريك جرمه ، الا أن عقله المفارق محرك له أيضا من حيث انه الغاية الخاصة التي تنجذب نحوها نفس الفلك .

لكن لماذا لا يكون العقل المفارق الذي هو المعشوق الخاص للفلك محركا مباشرا لحركته دون حاجة الى مصدر آخر قريب منه يناط به تحريكه المباشر يسمى النفس ، وبذا يكتفى بعقل وجرم فقط لكل فلك ؟

ابن سينا - فوق التجائه في ذلك للمعلم الأول والمشائين - يعلل عدم الاكتفاء بالعقل المفارق ، والحاجة معه أيضا الى « نفس » لكل فلك ، بأن شأن العقل المفارق كلي ثابت . فارادته - لذلك - كلية، وتصوره كلي، ونسبة الأشطار المختلفة للحركة الصادرة عنه واحدة . ولكن لما كان لكل فلك في حركته اتجاه خاص به ، وجب أن يكون محركه المباشر ذا طابع جزئي وأن يكون تحريكه في اتجاه معين فحسب ، كما يجب أن يكون تصوره جزئيا ، وارادته

(١) النجاة : ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

وفق الاتجاه المعين فى تحريكه ووفق تصوره الجزئى . وصاحب هذه الخصائص هو ما يعرف بـ « نفس » الفلك .

« ونقول : انه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة (١) لأن الحركة ان كانت عن ارادة متجددة جزئية ، فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة ، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه (٢) ٠٠٠ فاذن على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هى المبدأ القريب للحركة ، وان كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضا قوة عقلية (جزئية) تنتقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده الى شبه تخيل . وأما القوة العقلية المجردة عن جميع اصناف التغير فتكون حاضره المعقول دائما ، ان كان معقولها كليا عن كلى أو كليا عن جزئى – على ما أوضحناه .

فاذا كان الأمر على هذا ، فالفلك متحرك بالنفس ، والنفس مبدأ حركته القريبة ، وتلك النفس متجددة الصورة والارادة ، وهى متوهمة أعمالها ادراك التغيرات الجزئية ، وارادة الأمور الجزئية باعيانها ، وهى كمال جسم الفلك وصورته . ولو كانت لا هكذا ، بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا ٠٠٠ لا يتغير ولا ينتقل ، ولا يخالطه ما بالقوة .

والمحرك القريب للفلك ان لم يكن عقلا ، فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك . فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية ، مجردة عن المادة ، لا تتحرك ولا بالعرض : وأما النفس المحركة – كما تبين لك – جسمانية ، ومستحيلة متغيرة ، وليست مجردة عن المادة ، بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا لينا ، الا ان لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة . وبالجمله تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة ، وتخيالاتها أو ما يشبه التخيالات حقيقة ، كالعقل العملى فىنا ٠٠٠ وبالجمله ادراكاتها بالجسم .

ولكن المحرك الأول (وهو العقل المفارق للفلك) له قوة غير مادية أصلا بوجه من الوجوه ، اذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه فى أن تحرك ، والا لاستحالت ولكانت مادية – كما بين هنا – فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر . وذلك الآخر (الذى هو النفس) محاول للحركة ، مريد

(٢) المصدر السابق : ص ٢٦٠ .

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٩ .

لها ، متغير بسببها ٠٠٠ والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف ، فهو الغاية والغرض الذي ينحو المحرك وهو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق (١) .

وقد كان بان أنه ليس الغرض فى تلك الحركات شيئا يتوصل اليه البتة بالحركة ، بل شيئا مباينا ، وبان الآن أنه ليس جسما - إذ أن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى يؤمها ، فيدخل فى حركة الفلك معنى قسرى، وقد قلنا أن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعية - فبقى أن الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها . ومحال أن يكون (التشبه) بالعنصرىات وما يتولد عنها ، ولا أجسام ولا أنفس غير هذه ٠٠٠ فبقى أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلى مفارق يخصه . وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التى لها لأجل ذلك ، وأن كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته . وتكون العلة الأولى (الواجب الذى لم يسبق بإمكان) متشوق الجميع بالاشتراك .

فهذا معنى قول القدماء : أن لكل محركا واحدا معشوقا، ولكل كرة محرك يخصها ، ومعشوق يخصها . فيكون إذن لكل فلك « نفس » محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل (أى تصور للجزئيات ، وإرادة للجزئيات ، ويكون (أى الفلك) ما يعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذى يخصه القريب منه ، مبدأ يشوقه الى التحريك . ويكون لكل فلك (أيضا) عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى أنفسنا ، وأنه مثال كلى عقلى لنوع فعله ، فهو يتشبه به ٠٠٠

وكان عددها (عقول الأفلاك) عشرة بعد « الأول » :

— أولها المحرك الذى لا يتحرك : وتحريكه لكرة الجرم الأقصى .

— ثم الذى هو مثله ٠٠٠ لكرة الثوابت .

— ثم الذى هو مثله ٠٠ لكرة زحل .

وهكذا ٠٠٠ حتى ينتهى الى العقل الفائض على أنفسنا ، وهو عقل العالم الأرضى ، ونسميه نحن الفعال .

(١) المصدر السابق : ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

وان لم يكن كذلك ، بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها
ولكل كوكب ، كانت هذه المفارقات أكثر عددا . وكانت على مذهب العلم
الأول قريبا من خمسين فما فوقها ٠٠٠ واخرها العقل الفعال ٠٠٠ ، (١) .

فهما ، فى عالم الأفلاك عبارات ، أو اصطلاحات أربعة :

« المحرك الأول » الذى لا يتحرك : وهو العقل الأول من سلسلة عقول
الأفلاك ، الناشء مباشرة عن الواجب لذاته . وهو واحد بذاته غير متكرر
فيها ، وان تكرر بمد ذلك بالاعتبار . وهو المحرك العام لجملة السماء - وان
كان لكل فلك فى جملة السماء محرك خاص به - وهو المعشوق لجميع الأفلاك ،
وان كان لكل فلك معشوق خاص به ، هو عقله المفارق له .

و « عقل الفلك » : وهو القوة المحركة له على الدوام تحريكا غير مباشر ،
وهو مفارق له ، ومعشوق له ، وغاية له .

و « نفس الفلك » : وهى القوة المتصلة به والمحركة له تحريكا مباشرا
فى اتجاهه الخاص به . وحاجة الفلك مع هذه النفس الى عقل مفارق - هو
محرك له أيضا - لأجل دوام الحركة واستمرارها .

و « جرم الفلك » أو جسمه : وهو الجزء المادى ، الأثيرى ، فى الفلك .
وهو الذى يتحرك بناء على تحريك محركه القريب ، الذى هو النفس .

وهذه الاصطلاحات الأربعة تشير الى موجودات يمكن أن تدخل تحت
أنواع ثلاثة فى عالم السماء :

النوع العقلى : وهو نوع القوى المدبرة المفارقة ، بما فيها المحرك الأول ،
لأنه عقل أيضا .

والنوع النفسى : وهو نوع القوى المدبرة المتصلة بالأجسام الفلكية .

والنوع الجسمى : وهو النوع القابل للتدبير والتحريك .

وهذه الأنواع الثلاثة متفاوتة فى منزلة الكمال . أدخلها فيه : العقل ،
ثم النفس ، ثم الجسم .

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ولكن ، هل وجود هذه الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ضرورة من ضرورات العقل والمنطق ؟

وهل تفاوتها فى المنزلة من ضرورات العقل أيضا ؟

أم أن أصحاب التفلسف فى القديم القائلين بها ، لم يستطيعوا التخلص من الايمان بتنوعها وتفاوتها - كآثر باق فى نفوسهم من آثار عقيدتهم الشعبية الأولى ، فكان تفلسفهم لقبيرير الايمان ، وتبرير تفاوتها أمام العقل الانسانى العام ؟

ان المحاولة الفلسفية لشرح هذه الأنواع وشرح صلاتها بعضها ببعض تنبىء عن تبرير لا شعورى لايمان بشىء معين فى الكون ، عرفه الانسان عن طريق دينى ، دون أن يدركه عن طريق العقل والمنطق من نفسه ابتداء . وما يذكر من عدد عقول الأفلاك ، ونفوسها ، وأجرامها ، ليس أيضا وليد المعرفة النظرية الانسانية البحتة ، بمقدار ما هو نتيجة لعقيدة دينية فى قوى الكون ، وان بدا ذلك فى صورة عقلية انسانية .

والفلاسفة الذين قالوا بالقوى الكونية السماوية - أو بعقول الأفلاك - لم يعنوا جميعا بربطها : فى نشأتها ووجودها وترتيبها واتجاهاتها ، بـ «موجود أول» أو بـ «علة أولى» . انما الذين عنوا بذلك : اما من يهتمهم - من الوجهة الدينية أيضا - ابراز قوة واحدة كلية فى الكون كله هى الأولى فيه ، لها التأثير فى كائناته ، واليها وحدها يرجع وجود كل موجود فيه ، وهؤلاء هم القائلون باسناد الخلق والايجاد فى العالم الى الله . واما من يعينهم رؤية وحدة منسجمة بين موجودات الكون كله يتصل بعضها ببعض اتصال تدرج فى الكمال وتفاوت فى القيمة . والأولون هم رجال الأديان السماوية ، والآخرين هم أصحاب الأفلاطونية الحديثة .

ففكرة العقول فى أصلها شىء ، وربطها ببعضها وترتيبها وارجاعها جميعها فى نشأتها الى مصدر آخر وراءها شىء آخر . ومع ذلك ، اذا نكرت هذه الفكرة عند فيلسوف دينى ، بدت عنده على أنها معالجة لها فى أصلها ولما طرأ عليها من تغيير . لكن لا يصح أن تفهم على أنها كانت أول الأمر ابتداء هكذا كما تبدو عنده ، بل الأجدر أن يعتبر الحاصل لها تطورا لاحقا بها .

وابن سينا - فيما ذكر له من نصوص سابقة - حاول بأسلوب واضح تبرير وجود الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ، من وجهة المعلم الأول والمشائين

من بعده • وفى موضع آخر حاول بيان نشأتها عن الموجد الأول أو العلة الأولى ، وهو الله تعالى أو واجب الوجود الذى لم يسبق بإمكان • وفى بيان نشأتها كان لا بد له أن يراعى ما لخصائص الموجد الأول باعتبار كونه واجب الوجود لذاته ، لم يسبق وجوده بإمكان • وأخص هذه الخصائص وحدته المطلقة ، فى واقع الأمر التصور الذهنى معا •

ومراعاة هذه الخاصة فى جانب « الموجد الأول » توحى فى تصوير نشأة الأنواع الثلاثة عنه ، بأنها لا تنشأ عنه جميعها دفعة واحدة ، ولا نوع واحد منها كذلك بجملة مرة واحدة ، بل الذى ينشأ عنه مباشرة فرد واحد من نوع منها • وليس ذلك الفرد من أفراد نفوس الأفلاك ، ولا أفراد أجرامها ، بل من أفراد عقولها • أما أنه من العقول خاصة فلأن نوعها أشرف الأنواع الثلاثة ، لما لها من ميزة المقارقة والتجرد ، وبالتالي لما لها من صفات الأمر الكلى • وأما أنه فرد واحد بالذات ، فلأن تصور نشأة الكثرة عن واجب الوجود – ولو كانت كلها من نوع واحد – يتعارض مع تصور الوحدة المطلقة له ، إذ أن ذلك يفضى الى التعدد ، ولو بالاعتبار والجهة •

ولأن هناك نوعين آخرين من الأنواع الثلاثة لموجودات السماء : نوع نفوس الأفلاك ، ونوع أجرامها ، ولا يصح فى التصور الفلسفى القديم نشأة أفرادها مباشرة عن الموجد الأول – لما فى هذه الأفراد من نقص ، وأن اختلفت درجته باختلاف النوعين ، واختلف سببه كذلك – اضطر الفلاسفة القائلون بنشأة الموجودات السماوية •• أن يتصوروا وجود نفوس الأفلاك وأجرامها عن أول موجود مباشر صدر عن الموجد الأول ، وهو عقل ، كما سبق •

الموجود الأول اذن : عقل ، وواحد بالذات • وهو « المبدع » والمحرك لما بعده من موجودات السماء ، وكما يلقب بالموجود الأول يلقب بالمبدع الأول والمحرك الأول • وكونه واحدا بالذات اقتضته الوحدة المطلقة لواجب الوجود لذاته • وكونه عقلا – دون أن يكون نفسا أو جرما اقتضاه الكمال المطلق لواجب الوجود أيضا ، لأن العقل – فى التصور الفلسفى القديم – أشرف أنواع الموجودات السماوية الثلاثة ، فنوعه لذلك هو الأليق بالاتصال المباشر بذات الواجب •

ولأن وجود النوعين الآخرين – وهما فوق واحد بالذات ، أى فيهما كثرة – مرتبط بوجود العقل الأول ، كان لابد أن يتصور الذهن فى هذا العقل الأول كثرة أيضا ، لأن صدور الكثرة يستلزم كثرة فيما تنشأ عنه (١) .

ولكن كيف يجمع بين وحدة له بمقتضى نشأته هو عن الموجد الأول ، وبين كثرة فيه بمقتضى صدور كثرة عنه ، التى هى : «نفس» الفلك و «جرمه» ؟

والتصور الفلسفى القديم ان أشكل على نفسه بذلك ، كان يطمئن فى الاجابة عن هذا الاشكال بأن .٠ وحدة العقل ذاتية ، أما كثرتة فاعتبارية .

نشأة العقول :

فالموجد الأول ، الواحد وحدة مطلقة ، نشأ عنه عقل واحد بالذات ، متكرر بالاعتبار . وعن هذا العقل نشأ فرد من أفراد كل نوع من أنواع الموجودات السماوية الثلاثة : نشأ عنه «عقل» الفلك ، و «نفسه» ، و «جرمه» .

وعن العقل الثانى – الذى صاحبه فى الصدور نفس الفلك وجرمه – نشأ كذلك ثلاثة أفراد تمثل الأنواع الثلاثة : عقل ، ونفس ، وجرم .

وهكذا .٠٠ الى أن يصل التدرج والصدور الى عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه . وبهذه الأفراد الثلاثة التى للقمر يتم عالم الأفلاك ، وابتدى عالم العناصر . ولكن دون أن تكون هناك فجوة بين العالمين ، إذ أن العقل المفارق المعشوق لفلك القمر (لنفسه وجرمه) هو المتولى تدبير العقل الانسانى فى العالم الأرضى ، وهو لهذا – بالنسبة لعقل الانسان – يأخذ صفة «الفعال» كما يأخذ عقل الانسان صفة «المستفاد» .

والكيفية التى صدر بها العقل الأول عن الموجد الأول ، هى بعينها التى يصدر بها العقل الثانى (الفارق) ، ونفس الفلك وجرمه ، عن العقل الأول . وهى بعينها التى يصدر بها العقل الثالث (المفارق) ، ونفس فلك آخر وجرمه ، عن العقل الثانى ، وهكذا .٠٠ حتى العقل (المفارق) الأخير ، وهو عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه .

(١) هكذا كان التصور الفلسفى القديم .

وهذه الكيفية التي تتمثل في العلم والعقل :

فعلم الموجد الأول ، وهو الله أو الواجب لذاته ، ينشأ عنه العقل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه .

أما علم العقل الأول فمتعدد ، هو نوعان : علمه لموجده ، وعلمه لنفسه ، وعن هذا التعدد فيه نشأ عنه متعدد : عقل ثان ، ونفس ، وجرم ، وعن أشرف العلمين فيه نشأ أشرف الموجودات عنه ، وعلمه بالموجد الأول أشرف من علمه بنفسه ، ولذا كان سبب صدور العقل الثاني عنه . بينما علمه بذاته كان سبب صدور نفس الفلك ، وجرمه .

وبالتالي تلاحظ ذات العقل باعتبارين : باعتبار كونها في نفسها ممكنة الوجود ، وباعتبار كونها بنسبتها الى الموجد الأول واجبة الوجود . وأحد الاعتبارين أشرف من الآخر . ولهذه المغايرة كان علم العقل بنفسه من حيث الأول سبباً في صدور جرم الفلك عنه ، بينما كان علمه بنفسه من حيث الاعتبار الثاني السبب في أن تصدر عنه نفس الفلك .

وهكذا ، ثلاث جهات مختلفة في الأفضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة أمور مختلفة في الشرف والرتبة أيضا :

فالعلم بالموجد الأول : وهو أشرف أنواع علم العقل ، ينشأ عنه عقل مفارق آخر ، هو أشرف الموجودات الصادرة عنه .

وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة : أضعف مراتب علمه ، وينشأ عنه جرم الفلك ، الذي هو أضعف الموجودات الصادرة عنه ، وأقلها في الدرجة .

وبين هذا وذاك في الرتبة علم العقل بنفسه من حيث كونه واجب الوجود عن موجده الأول : وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه في منزلة الموجودات الصادرة ، وهو نفس الفلك .

وعلى هذا النحو تذكر الكيفية في نشأة كل عقل مفارق لفلك ، ونشأة نفسه وجرمه ، عن عقل مفارق سابق عليه . وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق لا يخرج الموجد الأول عن كونه موجداً للكل ، ومؤثراً في الجميع .

••• فتعقله (أي الموجد الأول) علة للوجود على ما يعقله .

وجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجوده شيء آخر غيره .

وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يقبض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته .

ولأن كون ما تكون عن الأول انما هو على سبيل اللزوم - اذ صبح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته - فلا يجوز أن يكون أول الموجودات ، وهى المبدعات ، كثيرة : لا بالعدد ، ولا بالانقسام الى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر . والجهة والحكم الذى فى ذاته ، الذى منه يلزم هذا الشيء ، ليست الجهة والحكم الذى يلزم عنه لا هذا الشيء ، بل غيره . فان لزم منه شيان متباينان بالقوام ، أو شيان متباينان يكون منهما شيء واحد ، مثل مادة وصورة لزوما معا ، فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته . وتلك الجهتان اذا كانتا لا فى ذاته ، بل لازمتين لذاته . فالسؤال فى لزومها ثابت حتى يكونا فى ذاته ، فيكون ذاته منقسما بالمعنى ، وقد منعنا هذا قبل ، وبيننا فساده .

فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة (أى مجردة) . فليس شيء من الأجسام ، ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام ، معلولا قريبا منه ، بل المعلول الأول عقل محض (مفارق) ، لأنه صورة لا فى مادة . وهو أول العقول المفارقة التى عددناها ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للمجرم الأقصى على سبيل التشويق .

فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول (وهو أول الموجودات عن العلة الأولى الواجبة الوجود لذاتها) صورة مادية ، ولا إلا يكون مادة اظهر . . . فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية اصلا ، بل عقلا (محضا) .

وانت تعلم أن ههنا نفوسا وعقولا مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستقادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق . لكنك تعلم أن فى جملة الموجودات عن الأول اجساما - اذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود فى حد نفسه وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل الى أن تكون عن الأول بغير واسطة ، فهى كائنة عنه بواسطة . وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة ، فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد . فبالحرى أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنيانية يجب أن تكون

فيها ضرورة ، أو (بسبب) كثرة كيف كانت ، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما أقول :

ان المعلول بذاته ممكن الوجود ، و بـ « الأول » واجب الوجود ، وهو يعقل ذاته ويعقل « الأول » ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة :

- معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها .
- وعقله وجوب وجوده من « الأول » المعلول بذاته .
- وعقله « الأول » .

وليست الكثرة له عن الأول : فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة انه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في أول وجوده وداخله في مبدأ قوامه ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ، ويكون ذلك أيضا واحدا ، ثم يلزم عنسه بمشاركة ذلك اللازم شيء ، فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته ٠٠٠ فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الأولى ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها الا واحدا ، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم ، ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط .

وقد بان لنا - فيما سلف - أن العقول المفارقة كثيرة العدد قليست اذن موجودة معا عن الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل ، وعقل ٠٠٠

ولأن تحت كل عقل (مفارق) فلكا بمادته (جسمه) ، وصورته - التي هي النفس ، وعقلادونه ، فتحت كل عقل (مفارق) ثلاثة أشياء في الوجود ٠٠ فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع ، لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون اذن :

- العقل الأول يلزم عنه - بما يعقل « الأول » ٠٠٠ وجود عقل (مفارق) تحته .

- وبما يعقل ذاته ٠٠٠ وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهي النفس .

– وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته ٠٠٠
وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه ، وهو
الأمر المشابك للقوة ٠

فبما يعقل « الأول » يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه (تلزم)
الكثرة الأولى بجزايبها ، أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة
أو بمشاركتها ٠٠٠

وكذا الحال فى عقل عقل ، وفلك فلك ٠٠ حتى ينتهى الى العقل الفعال
الذى يدبر انفسنا ٠٠٠ (١) ٠

ويذكر ابن سينا هذا المعنى – وهو ضرورة أن يكون الموجود الأول بعد
واجب الوجود لذاته عقلا مفارقا ، وواحدا بالذات – مركزا فى نص آخر له
فى كتابه « الاشارات » ، ومع تركيزه لا يخالطه لبس ولا غموض ، يقول :

« هداية وتحصيل : فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه
ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر فى جنس ولا نوع ،
فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا
أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هى من هذه الكثرة ٠
وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدا لاثنتين دما الا بتوسط
أحدهما ، ولا مبدا للجسم لا بتوسط ، فيجب إذن أن يكون العلول الأول منه
جوهر واحد من هذه الجواهر العقلية ، وأن تكون الجواهر العقلية الأخرى
بتوسط ذلك الواحد ، والسماويات (الأفلاك) بتوسط العقلية » (٢) ٠

وإذا كان صدور الأفلاك ، بما لها من عقول ونفوس وأجرام ، عن
الموجد الأول على نحو ما ذكر : أول عقل لأقصى فلك نشأ وحده مباشرة عن
الموجد الأول ، ثم بتوسط هذا العقل نشأ عقل ثان وفلك آخر ، ثم بتوسط
العقل الثانى نشأ عقل ثالث وفلك آخر ، ثم بتوسط العقل الثانى نشأ عقل
ثالث وفلك ثان ٠٠ الخ ، فعالم العقول جملة هو الواسطة فى نشأة العالم
الأرضى عن الموجد الأول ، كما أن العقل الأول من العقول هو وحده الواسطة
الأولى وعلى سبيل الحقيقة بين العالم كله الممثل للكثرة والقائم عليها ، وبين
الموجد الأول الواحد وحدة مطلقة ومن كل وجه ٠

(١) « النجاة » : ص ٢٧٥ : ٢٧٨ ٠ (٢) ج : ص ٤٢ ٠

« ومما لا شك فيه أن ههنا - في العالم الأرضي - عقولا بسيطة مفارقة •

وتحدث مع حدوث أبدان الناس ، ولا تفسد ، بل تبقى •

وليست صادرة عن العلة الأولى (مباشرة) لأنها كثيرة مع وحدة النوع ، ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة ، لهذا المعنى : وهو أن الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال •• فهي إذن معلولات « الأول » بتوسط ••

فيجب إذن ، أن يكون المعلول الأول عقلا (مفارقا) ، واحدا بالذات ، ولا يجوز أيضا أن يكون عنه (عن المعلول الأول) كثرة متفقة النوع : وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه ••• إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضى الآخر في النوع ، فلم يزل كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى ، وإن كانت متفقة الحقائق فيماذا تخالفت وتكثرت ، ولا انقسام بمادة هناك ؟

فإذن المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة الامتلفة النوع • فليست هذه الأنفس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة • وكذلك عن كل معلول أول عال ••• حتى ينتهي إلى معلول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعدد والنوع معا ، فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات • وهذا بعد استتمام السماويات كلها ، فيلزم عقل بعد عقل •• حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتكون الاسطقسات وتنتهي لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير ، فإنه إذا لم يكن السبب في الفاعل وجب أن يكون في القابل ضرورة •• (١) •

وحاصل ما تقدم أن تصوير نشأة العالم السماوي - وتصوره أيضا - عن « الأول » الواحد وحدة مطلقة ، قام :

على فرض أن هناك في عالم السماء أنواعا ثلاثة من الموجودات ، مختلفة في الذات والقيمة ، وموزعة إلى : عقل ، ونفس ، وجسم • وربما كان للعقيدة الدينية أثر في التنوع ، وأثر كذلك في اختلاف القيم •

(١) « النجاة » : ص ٢٧٩ - ٢٨٠ -

وعلى أن العقل الانساني - في التفلسف الاغريقي القديم - لا يتصور
نشأة الكثرة المختلفة في الحقيقة ، والقيمة ، دفعة واحدة عن الواحد وحدة
مطلقة .

وإذا كان العقل هو صاحب الأثر الأقوى في العالم السماوي ، وصاحب
المرتبة العليا بعد الموجد الأول في الشرف والأفضلية ، فهو أيضا الواسطة
في نقل تأثير الموجد الأول الى العالم الأرضي . وهكذا : نجد الله أو واجب
الوجود هو الفاعل في الكل ، اما عن طريق مباشر على نحو ايجاده للعقل
الأول ، أو غير مباشر على نحو ايجاده للموجودات الأخرى ، سماوية أو
أرضية .

وابن سينا ان شارك الفارابي في تصوير نشأة العالم السماوي عن الله
الواجب الوجود ، يجعل العقل الأول الصلة المباشرة بينهما ، وشاركه كذلك
في تصوير وجود العالم الأرضي عنه أيضا لكن بتوسط العقول المفارقة جملة ،
فانه يمتاز عنه بالتعليل في التصوير ، ويعرضه للفكرة في أساليب مختلفة .
ووضع نصوصه هنا أمام نصوص الفارابي في كتابه « عيون المسائل » (١)
كاف في وضوح الفرق بين تصوير كل منهما ، وعرضهما للفكرة الواحدة .

والى هنا حاول ابن سينا أن يجيب على هذه الأسئلة :

لماذا كان أول الموجودات عن الله الواجب الوجود واحدا بالذات ،
أو لماذا لا توجد عنه الكثرة دفعة واحدة (٢) ؟

ولماذا كان أول الموجودات عنه عقلا (مفارقا) ، ولم يكن نفسا ، أو
جرما (٣) ؟

وكيف يتكرر العقل الأول بالاعتبار ، مع أنه واحد بالذات (٤) ؟

وكيف كانت هذه الكثرة الاعتبارية في الذهن سببا في وجود الكثرة
الحقيقية في الوجود (٥) ؟

(١) صفحة ٦٨ - ٦٩ .

(٢) يراجع أيضا « النجاة » : ص ٢٧٥ ، ٢٧٧ .

(٣) يراجع المصدر السابق كذلك ، ص ٢٧٥ .

(٤) يراجع المصدر السابق في ص ٢٧٦ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٣٦٢ .

وإذا تحدث ابن سينا حتى الآن عن موجودات السماء باسم الأفلاك ، وما لها من عقول مفارقة ونفوس وأجرام ، وجارى بذلك مصطلحات الفلسفة ، فإنه فى موضع آخر يحاول أن يبين أن هذه الأفلاك تتفق مع « الملائكة » فى لسان المشرع ، سواء فى الطبيعة ، أو المهمة والغاية :

فى « رسالة الحدود » يقول فى حد الملك :

« هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلى غير مائت ، وهو واسطة بين البارى عز وجل والأجسام الأرضية ، فمنه عقلى ، ومنه نفسى ، ومنه جسمى » (١) .

ويقول فى رسالة اثبات النبوة :

« ثم بينوا (أى الحكماء المشرعون) أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر . وقد ذاع فى المشرع أن الملائكة أحياء قطعاً ، لا يموتون ، كالإنسان الذى يموت . فإذا قيل أن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت ، والحى الناطق غير الميت يسمى ملكاً ، فالأفلاك تسمى ملائكة » (٢) .

وعلى كل حال ، فقد التزم ابن سينا القول بالوساطة بين الموجد الأول الواحد من كل وجه وبين ما عداه المتكثر الناشئ عنه ، توفيقاً منه بين الفلسفة والدين :

رأى الفلسفة : فى حرصها على كون الواجب لذاته - وهو الذى جعل فى الدين الموجد الأول - واحداً من جميع جهاته ، أى واحداً فى الواقع والتصور .

ورأى الدين : فى ربط العالم بهذا الواجب لذاته ، على نحو أن أفراد العالم ، وهى كثيرة كثيرة لا نهاية لها ، صادرة عن الواجب بفعل وإيجاد منه .

أذ لو روعيت الفلسفة وحدها لما تحتم القول بصدور شيء عن الواجب لذاته ، لأن التزام ذلك يؤدى إذا كانت هناك كثرة صدرت عنه الى مخالفة بعض خصائص الواجب ، وهو الوحدة المطلقة له . كما أن رعاية الدين

(١) كتاب « رسائل فى الحكمة والطبيعات » : ص ٨٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٨ .

وحده كانت لا تتطلب التشدد في معنى الوحدة لله على النحو الذي أرادته الفلسفة ، وهو أنه واحد في الواقع والتصوير الذهني ، مادام يؤمن الدين على أن الله واحد لا شريك له في إيجاد الكون كله .

وابن سينا في الوساطة لم يخرج بها عن الهدف الذي اتجه إليه الفارابي قبله ، وهو محاولة حل المشكل الناشئ عن نقل « الواجب بذاته » من الفكر الاغريقي مع ما له من خصائص وصفات الى الله الموجد ، والفاعل في الدين . ذلك المشكل الذي يتلخص في كيف : يلتقى موجود من الزم لوازمه الوحدة من كل وجه التي تضار لو تصور الذهن صدور كثرة عنه ، مع موجود آخر من أخص خصائصه الفعل والايجاد لما سواه الكثير ، كثرة لا تحد .

ولكن ، هل لنا أن نقطع بأن كلام الفارابي وابن سينا لم يسبق باثارة هذا المشكل ، وبالتالي لم يسبقا بمحاولة عقلية فيه على نحو ما وجد عندهما؟ أم أن عملية التوفيق بين الدين والفلسفة – وقد سبقا بها قطعاً في تفلسف اليهود والمسيحيين – لا بد أن توحى بمثل هذا المشكل وبمحاولة عقلية لحله؟

معرفة الوجود في نظر ابن سينا :

والآن اذا اردنا أن نتعرف رأي ابن سينا في معرفة الوجود وفي وسيلة ادراكه ، وقيمة وسائل معرفته ان تعددت ، وجدنا أن ما ينسب اليه الآن في كتبه في هذا الشأن لا يخرج في حقيقته عما عرف للفارابي قبله ، وما عرف لفلاسفة الاغريق ، وأخيراً عما أوصت وتوصى به طبيعة الأديان كذلك .

فالوجود – استخلاصاً من كلام ابن سينا – كما ينقسم الى واجب وممكن، يجوز أن ينقسم أيضاً الى مجرد عن المادة والى متصل بها . والمجرد عن المادة هو ما يعرف بالفعل أو « المجرد » ، وعالمه هو ما يعرف بعالم العقول أو المجردات . والمتصل بالمادة هو ما يعرف بالمادى أو المحسوس ، وعالمه هو ما يعرف بعالم المادة أو العالم المحسوس .

ووسيلة ادراك الوجود كله يجب أن تكون كذلك متنوعة ، تبعاً لتنوع الوجود نفسه الى واجب وممكن ، أو مجرد عن المادة ومتصل بها .

فالإنسان – في نظر ابن سينا – كمدرک للوجود ، أو كمحاول لادراكه يتوسل بـ « عقله » لمعرفة عالم العقول أو المجردات ، ويتوسل بـ « حسه »

للقوف على عالم المادة ، أو العالم المحسوس • وهو إذ يتوسل بأحدى الوسيطتين لمعرفة الوجود ، المجرّد عن المادة منه ، والمختلط بها فيه ، يفعل ما تملّيه الطبيعة الانسانية وطبيعة الوجود ذاتها : فالانسجام لا يتم بين الوسيلة وهدفها ، أو بعبارة أخرى لا توصل الوسيلة الى هدفها الا اذا كانت من جنسه • والعقل الانساني من طبيعة عالم العقول ، وحراس الانسان من جنس عالم المادة • ويتعين اذن كى يقف الانسان على نوعى الوجود ، العقلى والمادى ، أن يضطر فى سبيل وقوفه عليهما أن يوجه من طبيعته الخاصة لكل من النوعين ما يناسبه ، على نحو ما ذكر •

وابن سينا - كالفارابى - لم يضع الوجود كله ولا انواعه المتعددة فى مرتبة واحدة ، بل جعل أساس تنوعه وتعدده اختلافه فى المرتبة والقيمة : فعالم العقول ان كان فى الجملة أفضل من عالم المادة والحس ، فالموجود الاول أفضل العقول أو المجرّدات كلها ، وبالتالي أفضل الوجود كله : عقلية ومادية ، وسماوية وأرضية • ولأن الموجود الاول أفضل الموجودات على الاطلاق ، فالذى من هذه الموجودات يقرب من ذاته يكون أفضل من غيره منها ، والذى يبعد عنه يكون أقل من الدرجة ، كثيرا أو قليلا ، منه طبعا ، وكذا مما يليه •

« ويجب أن نعلم أن الوجود اذا ابتداء من عند الاول ، لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول ، ولا يزال ينحط درجات :

قاول ذلك درجة الملائكة الروحانية : المجرّدة التى تسمى عقولا •

ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا : وهى الملائكة العملية •

ثم مراتب الأجرام السماوية : وبعضها اشرف من بعض ، الى أن تبلغ آخرها •

ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ، فتلبس أول شيء صورة العناصر ، ثم تتدرج يسيرا يسيرا ، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذى يتلوه ، فيكون أخس ما فيه :

• المادة (المطلق)

• ثم العناصر

• ثم المركبات الجمادية •

• ثم الناميات

- ويمدها الحيوانات
- وفضلها الانسان

وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ، ومحصلا للأخلاق ،
التي تكون فضائل علمية •

وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ... ، (١) •

وأين سينا هنا في ترتيب الوجود جعله تنازلياً في عالم العقول ،
وتصاعدياً في عالم المادة • أي أنه في عالم العقول ابتداء من الأكمل الى
الادنى في الكمال فيه ، وفي عالم المادة ابتداء من الادنى الى الاكمل فيه •
وعلى كل حال نظر الى الوجود نظرة مختلفة ، ورتبه الى درجات في المنزلة ،
بعد ما نوعه الى أنواع متعددة •

واختلاف الوجود عنده في الدرجة والقيمة - بعد تنوعه الى أنواع ،
أو بناء على تنوعه الى أنواع - تبعه اختلاف وسيلة ادراكه في المنزلة
والتقدير ...

فالعقل الانساني ، لانه وسيلة ادراك العالم المتميز في الجملة من
الوجود ، وهو عالم العقول أو المجرّدات ، اشرف وأدخل في القيمة من الحس
الذي هو وسيلة معرفة العالم الخسيس في الجملة من الموجود ، وهو عالم
الحسوس ، والمعرفة العقلية أفضل من المعرفة الحسية • وصاحب المعرفة
العقلية من الناس يتميز في الرتبة عن صاحب الضرب الثاني من المعرفة ،
وحظه في اللذة والكمال والسعادة أبلغ منه •

• تنبيه : كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك ، وهو بالقياس
اليه خير • ثم لا شك في أن الكمالات وادراكاتها متفاوتة : فكمال الشهوة
مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ، وبو وقع
مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة • وكذلك اللموس والمشموم
ونحوهما • وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية
شعور بأذى يحصل في الغضوب عليه • وكمال الهم التكيف بهيئة ما يبرجوه
أو ما ينكره ... وعلى هذا سائر القوى •

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٩ •

وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه - مجردا عن الشوب - مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، ثم بعد ذلك ، تمثلا لا يمايز الذات ، فهذا الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل • وما سلف فهو الكمال الحيوانى •

والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب ، والحسى شوب كله ، وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى ، و (تفاصيل) الحسية محصورة قلة ، وان كثرت فبالأشد والاضعف •

ومعلوم أن نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك ، والادراك الى الادراك : فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الأول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلوة ، وكذلك نسبة الادراكين ، (١) •

وابن سينا يردد هذا المعنى فى عبارة اخرى ، ربما كانت أوضح وأبين ، فى قوله :

« ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة « الكل » والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدأ من مبدأ الكل • سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة (العقول) ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان (النفوس) • ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك • حتى تستوى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحددا به ، ومنثقشا بمثاله وهيئته ، ومنخرطا فى سلكه ، وصائرا من جوهره •

وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجودا ودواما ولذة وسعادة ، بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية ، وأعلى من الكمالات الجسمية ، بل لا مناسبة بينهما فى الشرف والكمال ، (٢) •

« ••• وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذى فى مثله تقع الشقاوة ، وفى تعديه

(١) كتاب « الاشارات » : ج ٢ ص ٩٦ •

(٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٢ •

وجوازه ترجى السعادة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصا الا بالتقريب وأظن أن ذلك :

أن يتصور الانسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا ، ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ، ويتقرر عنده هيئة « الكل » ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن « الذات » المتقدمة لـ « الكل » أى وجود يخصها ، وأية وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ، ولا تغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الموجودات اليها .

ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا ، وكأنه ليس يتبرا الانسان عن هذا العالم وعلاقته الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم (العلقى) فصار له شوق الى ما هناك ، وعشق لما هناك . يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة (١) .

فموضوع المعرفة عند ابن سينا ، اذن هو السبب فى اختلاف قيمة وسائلها ، واختلاف قيمة المعرفة أيضا . ولا يبدو عنده أن الوسيلة نفسها تمنح المعرفة قيمتها : فعالم العقول لأنه شريف وكامل . أضفى على العقل الاتسانى ، الذى هو وسيلة ادراكه ، قيمة أرفع من قيمة الحواس وليس العكس . وهو : أن العقل لأنه يتجه بعمله نحو العالم العلقى أو المجرى أو لأنه يختص بادراك هذا العالم العلقى ، يهب هذا العالم قيمة أرفع من قيمة عالم الحس والمادة .

وكذلك كان عند ابن سينا موضوع المعرفة نفسه – وليست وسيلتها من عقل أو حس – هو السبب فى تمييز الناس بعضهم عن بعض ، وفى اختلاف قيمهم ومنازلهم ، واختلاف حظهم فى الكمال والسعادة : فمنزلة العارف بالعالم المجرى أرفع ، وحظه فى الكمال والسعادة أكثر ، من منزلة العارف بالعالم الحسى ومن حظه . والمذى يعرف الله – كما يرى ابن سينا – على الوجه الذى حددته فكرة واجب الوجود ، ويقف على نظام « الكل » كما تشرحه نظرة الصدور وتدرج الموجودات بعضها عن بعض : من المجرى الى المادى

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٥ . ٢٩٦ .

المحسوس ، اعلى قيمة ، وأوفى حظا وأحسن بهجة ، من ذلك الذى لم يدركه الله ولم يقف على الكل ، على هذا الوجه الفلسفى الخاص .

وجعل موضوع المعرفة ، لا وسيلتها ، الفاصل فى قيمة المعرفة هو من النقط الرئيسية التى تميز الفلاسفة القدامى وفلاسفة القرون الوسطى من جانب ، وفلاسفة عصر النهضة والمحدثين من جانب آخر . وأغلب الظن ان طبيعة الدين ، كما سبق (١) أن ذكرنا ، هى التى حددت للمقدامى - وربما من طريق غير مباشر - ومتفلسفى القرون الوسطى ، مقياس القيم للوجود وكائناته ، وبالتالي معرفته ووسائل ادراكه .

والى هنا نجد ابن سينا فى شرحه لمعرفة الوجود لم يتجاوز دائرة الطبيعة ولا دائرة الانسان فى شرح ادراك الانسان للعالم ، ووقوعه على الوجود كله . فرغم أنه ينظر الى هذا الوجود على أنه يتنوع الى مجرد ومادى ، أى الى عالم الانسان وعالم ما فوقه ، جعل معرفته كله ما بدأ منه وما خفى من اختصاص الانسان وفى حدود استطاعته ، ولم يعلق ادراكه اياه على قوة أخرى فوق استطاعته الانسانية الذاتية .

ولكن يبقى ابن سينا فى دائرة هذا الشرح للمعرفة ووسائلها ؟؟

ان ابن سينا لم يكن فيلسوفا فحسب ، بل كان مع تفلسفه - ان لم يكن قبل ذلك - من المدافعين عن العقيدة الدينية . واذن لابد أن يتجاوز الدائرة السابقة وهى دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا ، وحتى لو لم يعلن تمسكه بالدين عن طريق عمله العقلى ، وهو توفيقه بين الدين والفلسفة ، كان لابد أن يتجاوز هذه الدائرة ، ويذهب باستقلال الانسان فى معرفته للوجود كله ، ويربطه فى معرفته اياه بقوة أخرى فوقه ، وهى قوة السماء .

ذلك أن طبيعة التفلسف فى عصره - وهى متصلة بطبيعة تفلسف القدامى فى العصر الاغريقى - كانت توحى حتما بهذا الربط ، فالانسان المتفلسف منذ عصر الاغريق الى عصر النهضة ، رغم أنه يدعى - وبالأخص أيام النهيابينيين - التخلّى فى تفلسفه وفى عمله العقلى عن مؤثرات الدين ، لم يتخل فعلا عنه فى تفلسفه ، ولم يزل الدين هو الموجه الاول له فى عمله العقلى ، اما عن طريق مباشر ، أو غير مباشر .

(١) راجع ص ٣٣٠ ، ٣٣١ : الكتاب الثانى من الجانب الايمن ، .

والدين اذن كان له تأثير على الانسان ، فأوضح مظهر لهذا التأثير هو اعتقاده عدم استقلال الانسان فى الكون : ان فى حركته فيه ، أو فى وقوفه عليه ، وذلك نتيجة اعترافه بقوة أخرى فوقه تفوق قوته الشخصية • ومدى تفوق القوى الأخرى على قوة الانسان يختلف باختلاف الأديان والعقائد ، وباختلاف إيمان التابعين بما جاء فيها ، خاصة بالمعبود وبنفوذ •

ومن هنا وصف بعض مؤرخى الفلسفة ، وهم يعيدو النظر فى ذلك ، « فلسفة ما قبل عصر النهضة » بأنها تحاول مزج المنطق بالدين ، ومزج الطبيعة بما بعدها ، ومزج ما للانسان بما لمعبوده • ولأنها حاولت ذلك قالت بأدنى فى الوجود وأعلى فيه ، وحاولت أن توجد صلة بين الأعلى والأدنى ، وأن تنقل الانسان فى نظرتة من الأدنى الى اجتلاء محاسن الأعلى ، وجعلت من الصلة بين الأعلى والأدنى سلما تهبط عليه الموجودات عند خلقها ، وترقى عليه من جديد عند عودتها الى بارئها • واتخذت من بعض المخلوقات - وهم الملائكة ، أو عقول الأفلاك - وسطاء ينقلون اثر الله أو العلة الأولى لباقى الموجودات ، كما يكونون وسطاء فى تقريب الانسان - من بينها على الأخص - الى موجدته وموجد الكون كله ، عن طريق العمل الصالح والرياضة النفسية •

ولم يشذ ابن سينا فعلا عن طابع المتفلسف الذى كان فى وقته ، والذى وجد قبل وقته ، عندما شرح معرفة الانسان للوجود : فحدد من جديد استقلال الانسان فى معرفته للوجود ، وجعل فيها فراغا تشغله القوة التى تفوقه فى الكون ، وحول من القوة الانسانية الذاتية ، التى كانت الى الآن ايجابية وفاعلة ، جانبا سلبيا يقبل اثر غيره ، وينتقش عليه صنيع من يفضله فى هذا الوجود •

« ••• فبقى أن ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات - إذ هو جوهر عقلى بالفعل - إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة • وهذا انما يكون أيضا إذا اكتسبت (نفوسنا) هذا الاتصال » (١) •

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٥٨ •

« اشارة : ولنفسك ان تنتقش ذلك العالم (العلقى) بحسب الاستعداد وزوال الحائل ، وقد علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش من عالمه ، ، (١) » .

وابن سينا وان لم يبلغ فى نصه هذا من التفصيل فى التعبير عن الفكرة مبلغ الفارابى فى نصه عليها ، الذى رويناها عنه فيما مضى (٢) ، لا يخرج عن فكرة الفارابى فى اساسها ، شأنهما فى كل فكرة ارتضاها عن الاغريق ، وحاولا التوفيق بينها وبين الاسلام .

وهكذا شأنهما : فى الوجود فى تقسيمه وتنوعه ، وفى اختلاف قيم انواعه ، واختلاف وسائل ادراكه ، وفى ربط هذه الأمور كلها ببعضها ببعض .

وهكذا شأنهما : فى طريقة التفلسف فى معالجة الوجود ، ومنهج التوفيق بين آراء الاغريق فيه وبين آراء الاسلام التى جاء بها فى شأنه .

كل هذا وغيره لا يختلف فيه الكندى عن الفارابى ، ولا الفارابى عن ابن سينا ، الا فى طريقة التعبير والتصوير . ولعل ما نعبّر عنه هنا بالاختلاف فى التعبير والتصوير هو ما يرمى اليه الشهرستاني ، فى تمييزه ابن سينا عن غيره من فلاسفة المسلمين الأرسطيين ، بقوله :

« ... وانما علامة القوم ورئيسهم أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ... قد سلكوا فى كلامهم طريقة أرسطوطاليس فى جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلطون والمتقدمين .

ولما كانت طريقة ابن سينا أدق ، ونظرة فى الحقائق أغوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه على ايجاز واختصار ، كأنها عيون كلامه ومتون مراميه ، وأعرضت عن نقل طرق الباقيين ... وكل الصيد فى جوف الفرا » (٣) .

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٢٠ .

(٢) ص ٢٦٧ وما بعدها من الكتاب الثانى من (الجانب الالهى) .

(٣) كتاب « الملل والنحل » : ج ٤ ، ص ١٨ (طبعة صبيح) .

وإذا كنا حتى الآن فى عرضنا لفكرة الوجود عند فلاسفة المسلمين ، أصحاب الاتجاه الأرسطى ، تناولناها عند أشهرهم واحدا واحدا : فتناولناها عند الكندى والفارابى وابن سينا ، رغبة فى أن يكون الحكم باتفاقهم فى الرأى ، واختلافهم فى صياغته والتعبير عنه ، قائما على أساس واضح ومقدمات معروفة غير مجملة ، فانا فى الحديث فيما سياتى عن موقفهم من فكرة واجب الوجود سنكتفى بعرض موقفهم دفعة واحدة ، دون تكراره باتباع ذكره عند كل واحد منهم - على نحو ما أسلفنا فى فكرة الوجود ، بعد ما تبين لنا اتفاقهم هنا فى أصول الفكرة الفلسفية نفسها ، وفى طريقة التوفيق بينها وبين الاسلام .

على أنه اذا وجدنا لأحدهم رأيا خاصا : كتعديل فى أصل الفكرة يتميز به عن غيره منهم ، ويعد به معدلا فى جوهرها ، حددنا هذا الرأى أولا ، وأشرنا الى صاحبه على انفراد .



واجب الوجود

قيمة المشكلة فى نظر الفكر الاسلامى :

هذه المشكلة وان عرضنا لها فيما مضى على سبيل التبع مرتين : مرة فى الحديث عن « الوجود » فى نظر أرسطو ، وآخر فى سياق عرض آراء فلاسفة المسلمين فيه بوجه عام ، الا ان عرضها هناك على هذا النحو لم يوف كل ما لها من عناصر ، ثم هو لا يعبر تماما عن قيمتها التى لها فى نظر الجدل العقلى الاسلامى بين المشاكل الالهية الأخرى .

وتتضح قيمتها فى النظر الاسلامى اذا عرف أنها محاولة عقلية انسانية لتحديد الموجود الأول ، وأنها قد تلتقى أو تفترق مع ما جاء به الاسلام .

هى أولى المسائل التى تتصل اتصالا مباشرا بذات الله ، والتى قد يكون لما جاء بشأنها من آراء اجنبية اثر ايجابى أو سلبى فى توجيه المسلمين كجماعة ، أو افراد .

ولأن ما جاء فيها من تحديات يتعلق مباشرة بذات الله انفردت هذه الفكرة بكثرة ما دار حولها من خلاف بين المسلمين ، كما انفردت بعمق ما ابدوا فيها من آراء .

ولهذا نؤثر أن نعرض لها هنا مرة أخرى على سبيل الاستقلال ، وأن نذكر العناصر الرئيسية فيها التى كانت مثار اهتمام المسلمين ، كما كانت مثار الاختلاف والنزاع فيما بينهم .

وهذه العناصر يمكن أن تتركز فى ثلاث مسائل فرعية :

- فى الاستدلال على وجود واجب الوجود .
- وفى وحدانيته .
- ثم فى علمه .

واذ نذكر هذه العناصر الآن نذكرها طبعاً من وجهة نظر الفلاسفة الاسلاميين ، لأننا لم نزل نعرض موقفهم ، كطائفة من طوائف المسلمين ، مما ورد اليهم من آثار العقل الاغريقى .

دليل واجب الوجود

يستدل ابن سينا ، وكذا الفارابي ، على وجود « واجب الوجود بذاته » من نفس الوجود ، أى من حيث هو ، بغض النظر عن المشاهد الواقع . ويدعى كل منهما أن تصور الذهن للوجود وحده يؤدي به حتما الى الاعتراف بـ « واجب الوجود بذاته » . ولم ير أحدهما حاجة أو ضرورة ملجئة الى استخدام المشاهد والواقع فى الوصول الى ذلك ، على نحو ما لجأ المتكلمون (١) ما دام العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول الى وجوده .

فاذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل فى ذلك كان طريقا ثانيا فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته ، ولكنه ليس متعينا ، كما أنه ليس أولى بخاصة العقلاء .

يقول ابن سينا :

« تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحداً نيته ، وبرأته من السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه . لكن هذا الباب (فى الاستدلال) أوثق وأشرف ، أى اذا اعتبرنا حال الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود . والى مثل هذا أشير

(١) وكذا ما يوحى به ظاهر القرآن الكريم ، من مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض قرانياً والسماء بناءً ، وأنزل من السماء ماء فلأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، فلا تجعلوا لله أنداداً وانتم تعلمون » ، (البقرة : ٢١ ، ٢٢) .

ومثل قوله : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ، ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شئ عليم » ، (البقرة : ٢٩) .

ومثل قوله : « والهكم الله واحد . لا اله الا هو الرحمن الرحيم . ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والظلمة التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » ، (البقرة : ١٦٤) .

فى الكتاب الالهى : « سنريهم آياتنا فى الاتفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » (١) - اقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول - فى الكتاب الالهى ايضا : « او لم يكف بريك انه على كل شىء شهيد » (٢) - اقول : ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به ، لا عليه » (٣) .

ويقول الفارابى :

« لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصلأمة ، »

ولك ان تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم انه لا بد من موجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى ان يكون عليه الموجود بالذات .

فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل . تعرف بالنزول ان ليس هذا ذلك ، وتعرف بالصعود ان هذا غير هذا . « سنريهم آياتنا فى الاتفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، او لم يكف بريك انه على كل شىء شهيد » (٤) .

وابن سينا ان اتخذ من النظر فى الوجود نفسه دليلا على وجود الواجب بذاته ، لا يقال فى مسلكه هذا : انه مسلك أصحاب الدليل الوجودى (٥) ، الذين يتخذون من معنى الله - باعتبار انه الكمال المطلق - دليلا على وجوده الواقعى ، هؤلاء لم ينظروا الى ما ينطوى عليه الوجود ، والى ان العقل ان افترضه نوعا واحدا فحسب ، وهو الممكن ، فقد افترض ما يؤدى الى محال : اما الى تسلسل الى ما لا نهاية له او الى نور . وانما نظروا الى ذات الله فقط ، واشتقوا مما لها من صفات وبالأخص مما لها من كمال مطلق وجوده فى الواقع ونفس الأمر ، وادعوا ان عدم وجوده وجودا حقيقيا فى واقع الأمر بناء على ذلك يناقض مطلق كماله .

(١) فصلت : ٣ .

(٢) فصلت : ٥٣ .

(٣) ابن سينا فى كتاب « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٤) الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٣٩ .

(٥) من اشهرهم اسقف كنتربرى ، انزليم ، فى القرن الحادى عشر الميلادى . (تراجع

ص ٢٨٤ هامش من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى ») .

لكن ابن سينا فى استدلاله على وجود الواجب بذاته من نفس الوجود
استدل عليه من غيره لا من ذاته ، لأن مال استدلاله فى نظرتة الى الوجود
وحده ، أن يجعل من ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود .

والطريق الآخر الذى لم يؤثره فى الاستدلال على وجود واجب الوجود ،
وهو طريق العالم المشاهد ، يشارك طريقه الذى ارتضاه أيضا فى أن كلامهما
يلجأ الى غير الواجب بذاته فى الاستدلال على وجوده هو : . . . وبذا يفايران
معا ما يسمى بالدليل الوجودى السابق الذكر . واختلاف أحدهما عن الآخر
فى أن واحد منهما يعمد الى المشاهد المحس ، وأن ثانيهما يستند الى أصل هذا
المشاهد المحس ، قبل وقوعه ، وهو فى دائرة التصور ذهنى فحسب .

وقد لاحظ «ماركس هورتن» أن الشرقيين على الإطلاق لم يستخدموا
ما يسمى بالدليل الوجودى فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته . ثم هو
يجتئح فى تعليل عدم استخدامهم لهذا الدليل الى ما يصفه بالحزبية وبالتعصب ،
فيقول (١) :

« ويبدو أنه لم يعرض فى الشرق دليل وجودى على وجود الله ويظهر أنه
يلائم طبيعة الشعوب الشمالية من أمثال : أنزليم ، وديكارت ، وليبننتز ، على
الرغم من أنه رفض رفضا تاما من عقلاء المدرسين المسيحيين » (٢) .

وابن سينا اذ يسلك فى الاستدلال على وجوب الواجب بذاته طريق الوجود
نفسه ، يعتمد على بيان مقدمتين ضروريتين ، شرح فى أحدهما بطلان
التسلسل ، وبين فى الأخرى بطلان الدور . ثم بعد ذلك يذكر أن العقل فى
تصوره الوجود لايد أن يصل الى واجب وجود بذاته ، بناء على أنه لو افترض
الوجود كله من نوع واحد - هو نوع الممكن ، لأدى افتراضه هذا حتما : اما
الى تسلسل فى العلل والمعلولات الى ما لا نهاية ، أو الى دور فيها ، وكلاهما
يحكم العقل باستحالة وقوعه .

والممكن ، سواء فى حدوثه أو ثباته ، يحتاج الى موجود واجب بذاته ،
لأن العقل يحيل اذن التسلسل أو الدور اللذين يترتب أحدهما لا محالة على
فرض حدوثه بذاته أو ثباته بذاته . فموطن الاستدلال على وجود الواجب

(١) فى كتابه : الفلسفة الاسلامية ، ص ٨٢ .

(٢) فى مقدمة الراضين له : الراهب جونيلر ، وتوماس الاكفيى .

بذاته عند فلاسفة المسلمين أصحاب الاتجاه الأرسطي هو الممكن في ذاته • وإذا قيل الآن : الممكن في ذاته هو موطن الاستدلال عندهم على وجود الواجب بذاته ، قيل أيضا : الوجود نفسه ، وليس العالم المشاهد ••• هو في نظرهم موطن الاستدلال على وجوب الواجب بذاته •

وابن سينا ، كالفارابي ، إذ يستدل على وجود الواجب في ذاته من الممكن في ذاته يستدل بأحد اعتبارين فيه :

• باعتبار حدوثه

• وباعتبار ثباته

ولا يتم الاستدلال بأحد اعتباريه في نظره ، إلا بعد أن يقر العقل باستحالة وقوع التسلسل في العلل والمعلولات الى ما لا نهاية ، واستحالة وقوع الدور في العلل والمعلولات أيضا • فإذا كانت مادة الدليل على الواجب بذاته تشتق من الممكن في ذاته – أو على نحو ما قيل : من نفس الوجود في الجملة – فمقدمة هذا الدليل غير المباشر هي فرض بطلان التسلسل والدور • ولهذا يقوله إلا يستتبع الاستدلال بالممكن ذكر بطلان واحد منهما ، أو كليهما في النصوص التي تنسب لابن سينا أو الفارابي •

والآن يصور ابن سينا الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه ، وهو استدلال في الوقت ذاته بالوجود نفسه في الجملة ، على وجود الواجب بذاته •

وفي تصويره الاستدلال بالممكن على هذا النحو يعتمد هنا في حجية الدليل على بطلان التسلسل أولا ، فيقول :

« لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فاما واجب أو ممكن : فان كان واجبا : فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وان كان ممكنا : فاننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب وجود •

وقبل ذلك فاننا تقدم مقدمات :

فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات ••• بلا نهاية •

وذلك لأن جميعها : اما أن يكون موجودا معا ، واما ألا يكون موجودا
معا ٠٠٠

— فان لم يكن موجودا معا غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد
قبل الآخر : فلنؤخر الكلام في هذا ٠٠٠

— واما أن يكون موجودا معا : ولا واجب وجود فيه فلا يخلو : اما أن
تكون الجملة بما هي تلك الجملة - سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية -
واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود .

— فان كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن يكون
الواجب متقوما بممكنات الوجود ٠٠٠ هذا خلف !

— وان كانت ممكنة الوجود بذاتها ٠٠٠ فالجملة محتاجة الى مفيد
الوجود ، فاما أن يكون خارجا منها أو داخلا فيها !

— فان كان داخلا فيها : فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود وكان
كل واحد ممكن الوجود ، هذا خلف !

— واما أن يكون (هذا الواحد) ممكن الوجود فيكون هو علة لوجود
الجملة ، وعلة الجملة علة أولا لوجود أجزائها - ومنها هو - فهو علة لوجود
نفسه . وهذا مع استحالته أن صح ، فهو من وجه ما نفس المطلوب ، فان كل
شيء يكون كافيا في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان (مفروضا أنه)
ليس واجب الوجود ، هذا خلف !

— فبقي أن يكون خارجا عنها ، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة - فانا
جمعنا كل علة ممكنة في هذه الجملة - فهي إذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود
بذاتها .

فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة
بلا نهاية (١) .

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٢٥ .

ويفرغ هذا الاستدلال ، وهو القائم على اعتبار حدوث الممكن وبطلان التسلسل ، فى صورة أخرى موجزة ، بقوله :

« تنبيه : اما أن يتسلسل ذلك (أى ما حقه فى نفسه الامكان) الى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته ، والجمله متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها ... »

اشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية أو غير متناهية - فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكنها يتصل بها لا محالة طرف ، وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهى طرف ونهاية ... فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته (١) .

ويصوره أيضا بناء على المقدمة الثانية ، وهى تحرير بطلان الدور ، فيما ينقل عنه هنا من نص آخر :

« ونقول أيضا : انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود فى نفسه لكنه واجب بالآخر ... الى أن ينتهى اليه (الى نفس كل واحد) دورا ، ولتقدم مقدمة أخرى فنقول :

ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود ، بعضها لبعض علل فى الدور ، فهو أيضا (كالتسلسل) محال . وتبين (هذه المقدمة) بمثل بيان المسألة الأولى . ويخصها : أن كل واحد منها علة لوجود نفسه ، ومعلول لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود ... وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطا فى وجوده ؛ بل وجود ما يوجد عنه ويعدده « (٢) .

ويعمد الفارابى فى تصوير الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه الى الاجمال ، وبعبارة أخرى يقف عند حد الدعوى : سواء فى توجيه الاستدلال ، أو فى الحديث عن المقدمتين الضروريتين للدليل ، وهما التسلسل والدور ، فيقول مثلا :

« ... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا .

(١) « الاشارات » : ص ١٩٥ ، ١٩٨ . (٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ .

ولا يجوز كونها على سبيل الدور .

بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الأول (١) .

وباعتبار ثبات الممكن واستمرار وجوبه : يعرض ابن سينا الاستدلال به على وجود واجب بذاته – مستصحباً في توجيه الاستدلال ذكر المقدمتين السابقتين : بطلان التسلسل والدور – في صورة منطقية واضحة ، تنبئ عن ذلك عبارته :

« لابد من شيء واجب الوجود ، لأنه ان كان كل موجود ممكناً : فاما ان يكون مع امكانه حادثاً ، أو غير حادث .

— فان كان غير حادث : فاما ان يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته .

فان كان بذاته فهو واجب ، لا ممكن .

وان كان بعلة : فعلته معه ، والكلام فيها كالكلام في الاول .

— وان كان حادثاً : وكل حادث فله علة في حدوثه ، فلا يخلو :

اما ان يكون حادثاً باطلا مع الحدوث لا يبقى زماناً .

واما ان يكون انما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان .

واما ان يكون بعد الحدوث باقياً .

والقسم الأول : محال ظاهر الاستحالة .

والقسم الثاني : أيضاً محال ، لأن الآتات لا تتتالي ، وحدوث اعيان واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد – لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة – يوجب تتالي الآتات ، وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي .

ومع ذلك ، فليس يمكن أن يقال : ان كل موجود هو كذلك ، فان في الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها ، فنقول :

ان كل حادث فله علة في حدوثه ، وعلة في ثباته . . .

(١) « عيون المسائل » : ص ٦٦ من كتاب « المجموع » .

ويمكن أن يكونا ذاتا واحدة : مثل القالب في تشكيله الماء ، ويمكن أن يكونا شيئين : مثل الصورة الصناعية ، فإن محدثها الصانع ومثبتها جوهر العنصر المتخذة منه • ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود - بعد حدوثه - بذاته ، حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت ، لا بعلة في الوجود ، والثبات ••• فانا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه • ولا ثابتا بنفسه • ووجوب ثباته بعلة الحدوث إنما يجوز لو كانت العلة باقية معه ، وأما إذا عدت فقد عدم مقتضاها ، والا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها ، فليست بعلة •••

وإذا اتضحت هذه المقدمات ، فلأبد من واجب الوجود :

وذلك لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود • ويجوز أن تكون (هذه) العلل علل الصدوث بعينها أن بقيت مع الحادث ، ويجوز أن تكون عللا أخرى ولكن مع الحادثات ، وتنتهي (العلل جميعها) لا محالة إلى واجب الوجود ، إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إلى غير النهاية ، ولا تدور (١) •

وفلاسفة المسلمين ، نراهم الآن يعمدون في الاستدلال على وجود واجب بذاته إلى نفس « الوجود » :

فيفرضونه منوعا :

أما إلى واجب وممكن ، وهنا يثبت المطلوب في الجملة •

وأما كله نوعا واحدا هو الممكن ، وعندئذ لابد أن ينتهي أمره عقلا إلى وجود واجب بذاته ، ضرورة أنه أخذ في مفهوم الممكن أنه المتساوي في الوقوع وعدم الوقوع ، ولذا تشرح طبيعته على الوجه الآتي : « وما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » • فإن لم يفرض العقل انتهاءه إلى ما لا نهاية ، أو دارت على نفسها بأن يتوقف وجود الفرد منها على نفسه فيكون علة لنفسه في أن واحد •

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ •

هؤلاء الفلاسفة إذ يتخذون من « الوجود » وتصوره عقلا - بغض النظر عن الحادث بالفعل من العالم - دليلا على وجود الواجب بذاته وهم يرون فقط ان طريقهم الذى ساروا فيه هو طريق الخواص من الناس ، وطريق « الصديقين » من المؤمنين ا

على انه عند التأمل يتبين ان تصور الوجود من حيث هو واتخاذها سلما للوصول الى واجب بذاته ، يرتكز فى واقع الامر على العالم المشاهد ، ويؤول الى اعتباره : فطبيعة هذا العالم تنبئ من غير شك عن انه متطور وصائر ، وبالتالي تقضى الى ان نوعه يتوقف حتما فى وقوعه وحدوثه على ما ليس بمتطور ولا صائر ، وذلك هو الواجب بذاته .

و « توماس الأكوينى » يقرب من الصواب فى الرأى عندما يعد هذا الدليل المفضل لدى الفلاسفة الدينيين عامة فى القرون الوسطى ، وهو دليل « الوجود » ، أو الامكان من الأدلة التى لها طابع الطبيعة الواقعية ، وعندما يراه من حيث سيطرة هذا الطابع عليه لا يفترق عن عدة أدلة أخرى ساقها هو (١) ، وترجع فى النهاية الى اعتبار هذا العالم ، وعندئذ ، يجعلها كلها فى مقابل ما يسمى بالدليل « الوجودى » . وهو ذلك الدليل الذى يستنبط الوجود الواقعى الحقيقى من المعانى النظرية الصرفة ، على نحو ما استنبط الأسقف أنزليم وجود الله من مفهوم الله ، كمعنى له الكمال المطلق .

وبينما يعتقد « توماس فون اكفينو » ان طريق العقل يكون مأمون العاقبة فى الاستدلال ، بل يكون مؤكدا فى تجنب الخطأ والزلل ، اذا هو سلك فى

-
- (١) أوجست ميسر (فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » ، ج ١ ص ١٢٤ ، ١٣٥) يلخص الأدلة التى ارتضاها « توماس » فيما يلى :
- الأول : ان يتوصل بحركة هذا العالم الى علة عليها محركة ، ولكن هى نفسها غير متحركة .
- الثانى : ان يتوصل بعدم وجود هذه الاشياء من ذاتها الى وجود علة موجودة بذاتها ، خارجة عن هذا العالم .
- الثالث : ان يتوصل بحدوث العالم الى حقيقة واجبة .
- الرابع : ان يتوصل بالكمال المتدرج للاشياء الى حقيقة كاملة مطلقا ، كمعيار لكل القيم الأرضية .
- الخامس : ان يتوصل بنظام الطبيعة - ويهدف هذا النظام الى غاية - الى وجود علة موجدة هذا النظام ، كحقيقة عقلية .

التدليل على وجود الله طريقا غير مباشر ، وهو طريق العالم من حيث امكان
أصله أو من حيث وقوعه ، يعتقد أيضا انه لا يصل العقل الا الى ظن ، ان سلك
طريقا مباشرا واتخذ من معنى الله دليلا على وجوده ، كما صنع أصحاب
هذا الدليل الوجودى . ولذا رفض (١) دليلهم ، ونصح بالاستدلال على وجود
الله من غيره ، كما فعل هو : على دليل حدوث العالم بالفعل فى الاستدلال على

(١) « كانت » - (نقلا عن كتاب « تاريخ الفلسفة » تحت عنوان من كانت « الى
« هيغل ، لوجست ميسر ، ص ٣٢) فى حديثه فى كتاب « نقد العقل الخالص » عن النظر
العقلى الدينى أو علم الكلام - ينقد بعض الأدلة التقليدية على وجود الله :

وأولها هذا الدليل الوجودى : ويشرحه - وفق بيان أصحابه له - بأنه الدليل الذى
يستطيع ان يستخلص وجود الله من معناه كإكمال طبيعة فى الكون ، بناء على أن الله اذا كانت
له جميع الصفات عدا صفة الوجود لا يكون إكمال طبيعة فى الكون ويعقب على ذلك بنقده له
بأن الوجود ليس صفة كثيرا ، لأنه شيء ما يفصل فيه الشعور أو الاتصال به ولا يمكن أن
يعتقد باستخلاص وجود ما صدق (موضوع) من عنوان مطابق له ومفهوم خاص به .

(ولعل الأيجى فى كتابه « المواقف » - ص ٢٦٩ من النسخة المجردة ، طبع مطبعة
العلوم بمصر - يكون قد سبق « كانت » بنقد مثل هذا الدليل فى الجملة ، عندما كشف عن
منشأة كثير من الشبه ، وأرجع ذلك الى عدم التفرقة بين مفهوم الموضوع وعنوانه (Begriff)
من جهة ، وما صدقه وموضوعه (Gegenstand) من جهة أخرى ، والى اعتقاد
التلازم بينهما . وعبارته :

« ... منشأ كثير من الشبه - عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان
الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم الذى يسمى ذات الموضوع . فاذا تنبته له انجلت
عليك (الشبه) وقدرت أن تغالط ، وأمنت أن تغالط ... »

متها قولهم . الوجود مشترك ، ان تجزم به وتتردد فى الخصوصيات ، فنقول : الجزوم
به مفهوم الوجود ، لا ما صدق عليه الوجود والنزاع فيه .

ومنها قولهم : الوجود زائد ان نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس ... قلنا : فيه
ما تقدم .

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا
قلنا : يكون ما صدق عليه واحدا ، وأما المفهوم فلا ، (.

والدليل الوجودى فى أساسه قام على اعتقاد هذا التلازم ، ان ادعاء استخلاص وجود
الشيء أى وجود الموضوع والمأ صدق من مفهومه وعنوانه لا يتصور الا اذا تصورت الرابطة
وثيقة .

وثانى الأدلة على وجود الله التى نقدها « كانت » دليل العالم باعتبار أن ما فيه خاضع

=

لقولة العلية : ومحصله - كما نقل تصويره كل ما فى العالم له علة ، وكذلك يجب أن يكون للعالم نفسه علة هى الله .

وقد أثار ، كانت ، أن قانون العلية له اعتباره فقط فى التغيرات والحوادث التى تقع فى الزمن ، وبالتالي قيمته تنحصر داخل هذا العالم ، أما استخدامه فيما وراءه فلا يمكنه من أن يسلم الينا معرفة حقيقية . على أن مبدأ العلية فى ذاته لا يدفعنا ولا يلج علينا على الاطلاق فى أن نسال عن علة العالم .

وثالثها الدليل الخائى : وهو الذى يتوصل به عن طريق تطور العالم وما فيه من نظام يتم عن هدف وحكمة له ، الى الله كخالق له . هذا الدليل ، كما ينكر ميسر فى مصدره السابق ، يستحق فى نظر « كانت » أن يشار اليه باحترام فى كل وقت ، وهو - كما يقول « كانت » - أقدم دليل وأوضحه وأوفقه كذلك بالنسبة الى عقل الانسان العلم . لكن مع ذلك لا يوصل فى الواقع الى هدفه . ويكفى أن يفكر الانسان فقط فيما فى العالم من كائنات لا هدف لها ومن أخرى يعقورها النقص وعدم الكمال ، يكفى أن يفكر فيما فيه من خيانت وشور . ويمكن أن يتوصل به على الأكثر الى وجود صانع حكيم قوى للعالم ، لكن شأنه كشأن أى مهندس من بنى الانسان فى أنه تحصره وتحدده دائما مادة عمله . وعلى كل حال - يقول « كنت » - نقلنا عن المصدر السابق - لا يبرهن على وجود حقيقة كاملة كمالا مطلقا ، وعلى أن العالم خلق بواسطتها .

ودفعا لأن يساء الآن لهم « كانت » فى علاقة لمسفته النقدية بالدين ، ندع أوجست ميسر يذكر لنا طرفا من نتيجة بحث « كانت » فى قيمة الميتافيزيقا النظرية - مصدره السابق ص ٣١ :
والمسائل الرئيسية التى كانت تعالجها الميتافيزيقا النظرية أو الخارجية (Transzendnte Metaphysik) .. هى :

- الله .
- الاختيار .
- عدم الغناء .

ونتيجة بحث « كانت » فيما يعنون له بـ Dialectik أو الجدال الكلامى هى أنه لا استطاع حل المسائل بالطريق العلمى ، لكن من نتائجه مع ذلك أن الايمان بالله لا يمكن أن ينقض عن طريق اعتراضات علمية .

هذا الايمان له اسبابه الجدية القوية وان لم تكن نظرية ، لها طابعها العلمى وهذا ما يحاول « كانت » توضيحه فى « نقد العقل العلمى » ، وبهذا يتضح أن نقده للميتافيزيقا النظرية كان لهدم علم خطأ (اذ الميتافيزيقا تدعى أن لها قيمة العلم بينما لم تملك وسائله ولم تبين على أسسه) ولم يكن لزعة الايمان الدينى .

وعلى هذا النحو نفهم كلمته فى مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل » وهى :
« كان يتحتم على أن ازيل العلم لأخذ مكانا للايمان » .

وجود الله ، يعبرون عن رغبتهم فى مجازاة الفلسفة المشائية وأرائها فى الوجود،
والأخذ برأى أرسطو فيه من تنويحه : الى واجب وممكن ، وادعائه التلازم
العقلى بين هذين النوعين ، لا ينفك فيه تصور الممكن فى ذاته عن استلزامه
تصور واجب بذاته فى الوجود .

ولعل الصورة المنطقية لهذا التلازم رجحت لديهم ، فقبلوها على أن
يضيفوها الى ما عرف للمسلمين من طرق أخرى فى الاستدلال على وجود الله،
ظنا منهم أنهم يضيفون جديدا ، لتقوى الحجة ويتأيد الايمان بالله فى نفوس
العامة والخاصة على سواء .



وحدانية واجب الوجود

لم يكن فلاسفة المسلمين ، عندما قبلوا الوضع الاغريقي فى معالجة المسألة السابقة : وهى الاستدلال على وجود الله ٠٠٠ فى حاجة الى مهارة عقلية خاصة ، لأن قبول ما جاءت به الفلسفة الاغريقية فيها ، ووضعه ازاء ما ورد به الاسلام فى اثبات وجود الله ، لا يتعارض مع الاسلام ، ولا مع مبدأ آخر فيه .

ولذا يبدو أن عملهم العلقى ينحصر فى قبول الفكرة الاغريقية وتطبيقها ، أكثر من التنقيب فيها ومحاولة تصحيح ما لم يستقم أمره فى ظاهره ، من عناصرها مع الدين .

ولكن هنا ٠٠٠ فى وحدانية واجب الوجود ، وبالأحرى فى وحدانية « الأول » كان لابد اذا ما ارادوا أن يسايروا الفكر الاغريقي فى خاصية واجب الوجود : كواحد على الاطلاق أن يواجهوا رأى الدين فيما جاء فيه متعلقا بالله سبحانه وتعالى ، مما قد يتعارض فى ظاهر أمره على الأقل مع جوهر الفكرة الاغريقية وهدفها .

وهم قد قبلوا بالفعل رأى أرسطو فى وحدة واجب الوجود ، ونقلوا هذا الواجب الى الله تعالى . ومنذ أن قبلوه وأضافوه الى الله ، أخذ الله جل جلاله فى تاريخ التفلسف الاسلامى الالهى عنوان « واجب الوجود » .

ولأنهم مسلمون ومدافعون عن الاسلام اضطروا أيضا ، عندما قبلوا رأى أرسطو فى وحدة « واجب وجوده » أن يجاروا الاسلام فيما وصف به الله سبحانه وتعالى من صفات ، قد تراها المدرسة الأرسطية متعارضة مع وحدة واجب الوجود ، حسبما شرحتها .

فكان عليهم إذن أن يتجاوزوا حد ضم الفكرتين بعضهما بجوار بعض الى محاولة صهر احدهما فى الأخرى ٠٠٠ أو يتجاوزوا ذلك الى محاولة الملاممة والتوفيق بينهما على الأقل .

وقد حاولوا ذلك ، بعد أن تأثروا بالاغريق فى تفكيرهم ، فى هذا الجانب :

وعلى هذا النحو نجد رأى فلاسفة المسلمين فى وحدانية الله ، يصور
ضربين من العمل العقلى :

يصور الجانب الاغريقى : مشروحا بكل ما يستلزمه من عناصر الشرح ،
ومطبقا على الله .

ويصور محاولة الملامحة بين هذا الجانب الاغريقى وبين الاسلام فيما
جاء به من صفات لله تبتعد عن مفهوم واجب الوجود ، كما عرضه أرسطو
والمشائيون بعده .

الجانب الاغريقى :

والجانب الاغريقى فى تصديده لوحدة واجب الوجود ، وفى شرحه
لعناصر هذه الوحدة ، يمكن أيضا - اذا ما أريد وضعه امام رأى الاسلام فى
وحدة الله (١) - أن يصور على أنه يعبر عن ناحيتين فى وحدة الواجب :

(١) الاسلام : يهدف أولا وبالذات الى نفي التعدد فى ذات المعبود فى حقيقة الوجود ،
ويحرص على استقلاله وتفرده فى الكون باستحقاق العبادة من افراد الناس جميعا لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدنا ، ، قال هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له
كلوا احد ، .

ولم يطلب الى المؤمنين بدعوته الى التوحيد أن يجهدوا أنفسهم فى تصور تفرده فى الماهية
والمفهوم ، وعدم تركيبه فيها من جزئين أو أجزاء مما يتصل بتحديدات « القول الشارح »
والتعاريف المنطقية الأرسطية . جاء الاسلام ليحارب عقيدة الشرك فى الكون ، ليحارب اعتقاد
الناس بالهة متعددة وبقوى كثيرة يوزع عليها التأثير فى مظاهر الوجود ، وتحدد لها مناطق
نفوذ فى العالم سماوية وأرضية ، أو تحدد لها أجناس وقبائل من البشر . لدعوة الاسلام الى
التوحيد هى نداء الى الايمان بمعبود واحد لا شريك له فى العالم . وإذا كان متفردا بأن يتوجه
الناس بعبادتهم اليه خاصة ، فهو عام لكل مناطق الكون لكل أجناس البشر وقبائله ، هو عالمى
لا تحده محلة ولا وطن ولا صفات جنس أو قبيلة . ويكفى المؤمن بالتوحيد - فى نظر الاسلام -
أن يقر بوحدة ذات المعبود ، ويطرح أن يكون له شركاء فى النعوذ والتأثير فى الكون .
وما يكفى المؤمن هو ما يهدف اليه الاسلام ، دون أن تكون له وراء ما يهدف اليه ناحية أخرى
يجعلها غاية للخواص القريبين . حقيقة ، فرق الاسلام فى الجماعة المؤمنة بين خاصة وعامة
ولكن المقياس والمقياس فى نظره السلوك العملى وفق هذا الايمان ، بين نفة أو تساهل فيه .
نعم لا يمانع الاسلام فى أن الانسان المؤمن بوحدة الله يتصوره بسيطا غير مركبة ماهيته
من أجزاء ، ولا مشتركة مع غيرها فى جنس وفصل ، مبالغة فى اثبات الوحدة له من كل وجه ،
لكن لا يطلب ذلك حتى لا يكون هناك حرج فى التكليف .

عن وحدة هذا الواجب فى واقع الأمر •

ثم عن وحدته بمعنى بساطة ماهيته فى التصور الذهنى •

ووحدة الواجب فى واقع الأمر : تتحقق بأن يمنع العقل تعدد افراد ذاته ،

أى يمنع أن يكون له ند ، ويمنع أن يكون له ضد مع ذلك •

وحدته أو بساطته فى التصور الذهنى : تتحقق بأن يمنع العقل :

— تركيبه من اجزاء ، هى اجزاء الواجب •

— وتركبه من واجب •

— ثم أخيراً يمنع مشاركته لغيره فى الماهية والقول الشارح •

ويعمل الفارابى — ممثلاً فى ذلك الفكر الاغريقى — وحدة واجب الوجود

لذاته فى واقع الأمر ، بقوله :

« وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، الا لكان

معلولاً له ٠٠٠ » (١) •

فاقتصر فى اجمال على اثبات الوحدة بمعنى نفى الند •

أما ابن سينا — كعادته — فيطيل فى التعليل ، ويبين أن تحقق هذه الوحدة

لذات الواجب فى الواقع كما تتوقف على نفى الند ، تتوقف أيضاً على نفى

الضد ، يقول :

« ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه له

بعبئه اما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو لا تقتضيه ذات نوعه ، بل تقتضيه علة •

— فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه ٠٠٠ لم يوجد الا له •

— وان كان لعلة : فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود •

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٢٢ (من كتاب المجموع) •

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيثان انما يكونان اثنتين اما بسبب الوقت والزمان ، وبالجمله لعله من العسلل • وكل اثنتين لا يختلفان بالمعنى ، فانما يختلفان بشيء غير المعنى • وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين – فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العسلل ولمواحق العسلل – فليس واجب الوجود • وأقول قولاً مرسلًا : ان كل ما ليس اختلافه لمعنى ولا يجوز أن يتعلق الا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد ••• فلا يكون اذن له مثل ؛ لأن المثل مخالف بالعدد •

فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته :

— إند له •

— ولا مثل له •

— ولا ضد له •

لأن الأضداد متفاسدة ومشاركة فى الموضوع ، وواجب الوجود برىء من المادة ، (١) •

ويقول ايضا :

« اشارة : الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع ، وكل ما سوى الله فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب ، فلا ضد للأول من هذا الوجه •

ويقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع ، اذا كان فى غاية البعد طياعا ، والأول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلا عن الموضوع ، فالأول لا ضد له بوجه «(١) •

ووحدة الواجب أو بساطته فى التصور الذهنى ، ومعناها عدم تركيبه من اجزاء ، يستدل عليها الفارابى بأسلوبه المعروف به – وهو أسلوب الاجمال والتركيز – فيقول :

« وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا ، والا لكان كل جزء من أجزائه اما واجب الوجود فكثير واجب الوجود ، واما غير

(٢) « الاشارات » : ج ٢ ، ص ٢١٢ •

(١) « النجاة » : ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ •

واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة ، فتكون أبعد من الجزء فى الوجود ، (١) .

وإين سينا فى كتابه « الاشارات » ينحو هذا المنحى فى التبدليل ، عندما يعبر عن ذلك بقوله :

« اشارة : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ، ومقوما لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ، ولا فى الكم ، (٢) .

لكنه فى كتاب آخر من كتبه يسهب فى توجيه الاستدلال واستخلاص المطلوب ، وعبارته :

« ونقول أيضا : أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء الكمية ، ولا أجزاء الحد والقول ... سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيبدل كل واحد منها على شيء هو الوجود غير الآخر بذاته .

وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ، ولا ذات المجتمع :

— فاما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد به ، لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها : فلا يكون المجتمع واجب الوجود .

— أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود ، إذ لم يكن واجب الوجود الا الذى يصح له .

وان كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة فى الوجود ، ولا الجملة مفارقة الأجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحد أقدم بالذات ، فليس شيء منها بواجب الوجود ...

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٢٢ (من كتاب الجموع) .

(٢) ج ١ ص ٢٠٩ .

فقد اتضح من هذا :

- أن واجب الوجود ليس بجسم •
- ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم •
- ولا مادة معقولة لصورة معقولة •
- ولا صورة معقولة في مادة معقولة •
- ولا له قسمة لافي الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول الشارح •

فهو واحد من هذه الجهات الثلاث(١) :

ويشرح وحدة واجب الوجود ، بمعنى بساطته في التصور الذهني ، وعدم تركيبه من واجب وغير واجب ، بقوله :

« ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وغيره معا ؛ فإنه إن رفع غيره ، أو لم يعتبر وجوده لم يخل :

— أما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره •

— وأما ألا يبقى وجوب وجوده : فلا يكون وجوب وجوده بذاته ،(٢) •

ثم يوضح الفارابي وحدة الواجب ، بمعنى هذه البساطة في التصور الذهني ، وعدم اشتراك غيره معه في ماهيته ، بما يذكره له :

« وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول : فلو كان له فصل لكان الفصل مقوما له موجودا وكان داخلا في ماهيته وهو محال ماهية (واجب) الوجود (هي) نفسه ،(٣) •

وأين سيئا يترجمه في صورة أخرى أكثر توضيحا إذ يقول :

« اشارة : واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء ، لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود • وأما الوجود نفسه

(١) « النجاة » : ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ • (٢) المصدر السابق : ص ٢٢٥ •

(٣) « فصوص الحكم » : ص ١٢٢ (من كتاب المجموع) •

فليس بمأهية لشيء ولا جزءاً من ماهية شيء ، اعنى الأشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل طارئ عليها ، فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء فى معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج إذن أن يتفصل عنها ، بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته

فذاثة ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل «(١)» .

وهو فى نص آخر يزيد فى التوضيح والشرح فى البرهنة على بساطة الواجب بالمعنى السابق وعبارةه :

«ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه . . . ولنبرهن على هذا فنقول : أن وجوب الوجود :

— أما أن يكون شيئاً لازماً ماهية ، تلك الماهية هى التى لهنها وجوب الوجود ، كما نقول للشيء : أنه مبدأ ، فتكون لذلك الشيء ذات و ماهية . ثم يكون معنى المبدأ لازماً لا لتلك الذات ، كما أن إمكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له فى نفسه معنى ، مثل : أنه جسم ، أو بياض ، أو لون . ثم هو ممكن الوجود ، وإمكان الوجود يلزمه ولا يكون داخلاً فى حقيقته .

— وأما أن يكون وجوب الوجود هو نفس واجب الوجود ، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له . . .

فنقول :

أولاً : أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعانى اللازمة لماهية ؛ فإن تلك الماهية تكون سبباً لوجوب الوجود ، فيكون وجوب الوجود متعلقاً بسبب ، فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته . فإن وجوب الوجود . . . إذا كان لازماً كان تابعاً غير متقدم ، والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولاً ، فلم يكن وجوب وجود بالذات ، وقد أخذناه بالذات .

وثانياً : وإن لم يكن وجوب الوجود كاللازم ؛ بل كان داخلاً فى الماهية أو ماهية ؛ فإن كان ماهية عاد إلى أن النوعية واحدة ، وإن كان داخلاً فى الماهية فتلك الماهية :

(١) - الاشارات ، ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ .

— اما ان تكرر بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه .
وقد ابطالنا هذا .*

— او يكون الكل ماهية اخرى : فان لم يشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما قائماً لا في موضوع — وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية ، وليس لأحدهما اولاً والثاني آخر ، فلذلك هو جنس لهما ، واذ لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً في موضوع فيكون ليس واجب الوجود .

وان اشتركا في شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة ، تتم به الماهية ويكون داخلها فيها ، فكل واحد منهما منقسم بالقول (الشارح) ، وقد قيل : ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول ، فليس واحد منهما (واجب الوجود) .*

وان كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط والثاني معنى زائد عليه ، فأما الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى ، ووجود المعنى المشترك فيه بشرط تجریده عما لغيره وعدمه فيه ، فيكون الذي لا تجرید له منقسماً في القول غير واجب الوجود ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده

فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه : لا ان كان لازماً لطبيعة ، ولا ان كان طبيعة بذاته .*

فان كان يكون واجب الوجود واحداً ، لا بالنوع فقط ، او بالعدد ، او عدم الانقسام ، او المتتام فقط ؛ بل في ان وجوده ليس لغيره ، وان لم يكن من جنسه « (١) » .*



شرح فلاسفة المسلمين وحدة واجب الوجود على نحو ما ذكرنا ، وعلى نحو ما عرف للاغريق ، فلم يقفوا عند حد الوحدة في ذاته على معنى نفى الشريك والند له في الوجود ؛ بل بالغوا في وحدته بحيث حاولوا التذليل على أن العقل لا يتصور ماهيته في الذهن الا بسيطة ، كما يقر بتفرده خارجه :

(١) النجاة : ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ .

هو واحد من كل وجه : واحد في الواقع ، وفي التصور الذهني ، وائتية
ناحية يلاحظها العقل فيه ، يحكم حتماً - في نظرهم - بوحدته

فهو في ذاته : لا ند ولا شريك له ، ولا ضد له .

وفي ماهيته : لا تركيب ولا اشتراك لغيره معه فيها ، ولا جنس ، ولا نوع ،
ولا فصل لها ، لا يدخل غيره معه فيها ، ثم يخرج بفصل أو خاصة :

هو متفرد في ماهيته ، وفي وجوده .

ارتضى فلاسفة المسلمين وحدة الواجب على هذا النحو ، وشرحوا
بما حددت به في النظر الاغريقي من التفرد في الواقع البساطة في التصور
الذهني ، وحدانية : « الله ، تعالى ، وأقاموا الأدلة - وهي أدلة عقلية عرفها
الفكر الأرسطي - على أن الله واحد من كل وجه : في الوجود الخارجي كما
دعا إلى ذلك الإسلام (١) ، وفي الماهية الذهنية له على نحو لم يكلف به الدين
المؤمنين من عباد الله .

وإذا قيل : إن فلاسفة المسلمين سلكوا طريق العقل في البرهنة ، فلا يذهب
بنا الاستنتاج من هذا القول إلى حد الادعاء أنهم لا يقومون النص الديني ،
ولا يدخلون في اعتبارهم مخالفة الدليل العقلي ، أو موافقته لما ورد به الإسلام .

هم يقررون الدليل العقلي في حدود عدم تعارضه مع الإسلام ونصوصه
يفهمهم وطريقتهم في الفهم ، وهم لهذا ليسوا أحرارا في الفكر على الإطلاق ؛
هم دينيون ، عقليون :

شرحوا وحدانية الله تعالى بما شرح به أرسطو وحدة واجب الوجود
عنده ، وعن طريق هذا الشرح اصطدموا - على الأقل في الظاهر - بما وصف
الله به ذاته المقدسة مما يستدعيه اعتقاد كونه خالقا للكون ، ومتفردا باحداث
الأثر فيه ، دون أن يؤثر اتصافه بذلك في وحدانيته التي كلف بتصورها وبالإيمان
بها عباده المؤمنين ، وأن كان لا يتفق من ناحية أخرى مع وحدة الواجب
الأرسطي في إحدى جهتيها : في جهة البساطة في ماهيته وفي تصور الذهن
لها ، لأن مثل الصفات التي وصف بها الله سبحانه وتعالى ذاته بعيدة عن
مفهوم الواجب ، وبعبارة أخرى ، من لوازم معناه ، أو عناصر شرحه .

(١) يراجع هامش ٦ من ٢٨٠ من الكتاب الثاني من « الجانب الإلهي » .

التوفيق بين الفلسفة والدين فى الوحدة :

كان لا بد أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، ويلأثموا بين وحدة واجب الوجود التى نقلت الآن الى « الله » تعالى ، وبين تلك الصفات التى هى له بوحى من الدين ، ولا يتطلبها مفهوم الواجب ، بل قد تتنافر معه .

وعلى وجه التحديد ، كان يجب على فلاسفة المسلمين أن يوفقوا بين وحدة الواجب فى التصور على معنى بساطة ماهيته فى الذهن التى صارت الآن - بعد قبولهم الفكرة الاغريقية وتطبيقها على الله عنصرا فى تحديد وحدانية الله ، وبين صفات : الخلق والقدرة والارادة والحياة وغيرها ٠٠٠ مما هى لله ، وتتعدى فى الوقت نفسه خصائص واجب الوجود ، على نحو ما عرفت هذه الخصائص فى أصل الفكرة الاغريقية .

والمسؤال الذى كان يجب على هؤلاء الفلاسفة المسلمين أن يجيبوا عنه ، هو :

كيف يستقيم تصور البساطة فى مفهوم الله الذى هو واجب الوجود ، الذى هو تبعا لذلك لا حد له ، ولا ينقسم فى الكم والمقدار ، مع ما يجب أن يتصف به من : الخلق والقدرة والارادة والحياة ٠٠٠ ؟

كيف يتلاءم ذلك بعضه مع بعض ، واتصافه بهذه الصفات التى وردت فى القرآن الكريم يؤدى الى كثرة اعتبارية فيه - على الأقل ، وهذه الكثرة تتنافى مع تلك البساطة فى المفهوم التى استتبعها اطلاق واجب الوجود عليه ؟

أبن سينا يحاول التوفيق والملاءمة بين الطرفين ، ويسلك طريقا مزدوجا الى ذلك :

يشرح ذات الله : وهى ذات واجب الوجود الآن أيضا بما لا يخرج عن كونها عقلا وعلما .

ثم يشرح كل صفة يتصف بها الله : مما لا يتطلبها واجب الوجود فى أصل الفكرة الاغريقية ، بمعنى يؤول الى العلم والادراك .

يشرح خلق الله للكون ، وحدوث الكون عنه بمعنى يتصل بالعلم .

ويشرح الارادة والحياة والقدرة - بناء على أنها فى الغائب غيرها فى
الشاهد ، بمعان تقتضل كذلك بالعلم .

وانن هذه الصفات كلها ، فى نظر ابن سينا ، لا تختلف عن ذات الله
الموجب الوجود ، التى هى علم محض ، وادراك محض ، وعقل محض ، والتى
هى عالمة لذاتها ولـ « الكل » ، ولما فيه من خير ونظام !

هذه الصفات ليست مغايرة للذات ٠٠٠ هى عين الذات :

ثم يستطرد فيؤكد أن البساطة فى مفهوم الذات المقدسة ، وهى ذات الله
الموجب الوجود ، متوفرة له ، مهما يوصف من صفات :

فما لا يقتضيه منها مفهوم الواجب يرد اليه على نحو ما شرحه ، وهى
بعد ذلك ووجوده شئ واحد ٠٠٠

— هى نفس وجوده مع اضافة .

— أو اضافة وسلب معا .

— وما يستلزمه منها هذا المفهوم هو نفس الوجود مع سلب .

فالأول : يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل و (يعقل) أنه
كيف يكون (١) .

علم الواجب علة الإيجاد :

فذلك النظام - لأنه يعقله - هو مستفيض كائن موجود (٢) .

وكل معلوم الكون (الكائنية) ، وجهة الكون عن مبدئه ، عند مبدئه (٣) .

وهو (أى الكل) خير غير مناف ، وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها
المعشوقين لذاتيهما ٠٠٠ فذلك الشئ مراد . لكن ليس مراد الأول هو على نحو

(٢) شرح لصفة الخلق .

(١) شرح لـ الواجب .

(٣) شرح لصفة حدوث الكون .

مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون غرض - فكأنك قد علمت استحالة هذا
وستعلم - بل هو لذاته مرید هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة (١) .

... حياته عين علمه : وحياته حالها هذا أيضا بعينه ، فان الحياة التي عندنا
تكمل بإدراك ، وفعل هو التحريك ، ينبعثان عن قوتين مختلفتين . وقد صح
أن نفس مدركه - وهو ما يعقله من الكل - هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ
فعله ، وذلك إيجاد الكل . فمعنى الحياة منه واحد ، هو : إدراك ، وسبيل الى
الإيجاد . فالحياة منه ليست مما تفتقر الى قوتين مختلفتين ، حتى تتم بقوتين .
فلا الحياة منه غير العلم (والإدراك) . وكل ذلك له بذاته (٢) .

إرادته في الحقيقة والمفهوم لا تغاير علمه : وأيضا فان الصورة المعقولة
التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس
وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية - بأن تكون صوراً هي
بالمفعل مبادئ لما هي له صور ، كان المعقول عندنا هو القدرة . ولكن ليس
كذلك ، بل وجودها لا يكفي في ذلك ، لكن يحتاج الى إرادة متجددة منبعثة
من قوة شوقية يتحرك معها القوة المحركة ، فتتحرك العصب والأعضاء
الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجية ، ثم تحرك المادة . فلذلك لم يكن نفس وجود
هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة ؛ بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك
وهذه الصورة محركاً لمبدأ القدرة ، فتكون محرّكة المحرك .

لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة
المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له .

قدرته عين علمه : وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة
للكل عقلاً هو المبدأ للكل - لا مأخوذاً عن الكل - ومبدأ بذاته لا متوقف على
وجود شيء

فإذا حققت ، تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه أن ، وموجود .

ثم الصفات الأخرى .

— يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة .

— وبعضها هذا الوجود مع السلب .

(٢) شرح لصفة الحياة .

(١) شرح لصفة الإرادة .

وليس واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ، ولا مغيرة :

فالمواتي تخالط السلب : انه لو قال قائل في الاول . . . انه جوهر لم يعين به الا هذا الوجود وانه مسلوب عنه الكون في الموضوع . واذ قال انه : واحد ، لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم ، او القول (الشارح) ، او مسلوبا عنه الشريك . واذ قيل : عقل ومعقول وعامل ، لم يعن بالحقيقة الا ان هذا الوجود مسلوبا عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها .

ومع اعتبار اضافة ما . . . اذا قيل له : اول ، لم يعن الا اضافة هذا الوجود (الواجب) الى « الكل » ، واذ قيل له : قادر : لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكر . واذ قيل له : حي ، لم يعن الا هذا الوجود العقلي مأخوذا مع الاضافة الى « الكل » المعقول له ايضا بالقصد الثاني ، ان الحي هو الدراك الفعال .

واذ قيل مریدا : لم يعن الا كون واجب الوجود . مع كونه عقلا ، اي مسلوبا عنه المادة . مبدا النظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب . واذ قال جواد ، عناء من حيث هذه الاضافة مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو انه لا ينحو غرضا لذاته . واذ قيل : خير ، لم يعن الا كون هذا الوجود (الواجب) مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، وكونه مبدا لكل كمال ونظام ، وهذا اضافة .

فاذا عقلت صفات « الاول » الحق على هذه الجلة ، لم يوجه فيها شيء يوجب لذاته اجزاء ، او كثرة بوجه من الوجوه « (١) » .



ابن سينا ان يحاول التوفيق بين فكرتي الواجب ، وبين وصف الله بصفاته التي وردت له كخالق على النحو المشار اليه ، يظن انه صان وحيدة ماهية الواجب - الذي هو الله الآن - وحال دون ان يتصور الذهن كثرة فيه بوجه من الوجوه ، سواء اكانت كثرة ذاتية او اعتبارية . كما يظن مع ذلك انه صان على الله - الذي هو واجب الوجود الآن - وصفه بصفاته التي جاء بها القرآن الكريم .

(١) ابن سينا في « النجاة » : ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

فقد بين في محاولته هذه :

– ان « الأول » – وهو العنوان الذى يتناول واجب الوجود والله معا – عقل وعلم .

– كما بين ان معنى الصفات التى يقتضيها معنى الخلق فى جانب الله ،
والتى تعد زائدة على مفهوم الواجب الاغريقى ، وهى صفات : اليجاد والحياة
والقدرة والادراك . . . الخ ، تساقط العلم والادراك .

وان اتصاف « الأول » بهذه الصفات التى تعد زائدة على مفهوم الواجب
ليست وراء العلم والادراك بل هى وهو سواء فى الحقيقة والمفهوم . ووصف
« الأول » بها اذن لا يجعله متكثرا حتى ولو بالاعتبار .

ومحاولة ابن سينا هذه تنبئ عن انه قبل من الفكر الاغريقى :

بساطة الماهية : فى تحديد الله سبحانه وتعالى التى نقلت اليه من واجب
الوجود الارسطى .

وقبل من الاسلام :

وصف الواجب بصفات ، نقلت اليه من اعتقاد ان الله خالق .

وكما تنبئ عن قبوله لهذا ، تقوم على اعترافه ايضا بمصطلح جديد :
هو الله الواجب ، او الله واجب الوجود ، او « الاول » . والتعبير بالاول هو
المفضل لديه عندما يتحدث فى هذا المجال ، وعلى الأخص فى كتابه « النجاة » .

وفلسفة ابن سينا لم تنف اذن وصف « الأول » بصفات ، بل على العكس
التزمت وصفه بذلك ، ولكنها فقط عمدت الى بيان ان اتصافه بصفات ايا كان
شأنها لا يضم جديدا الى ذاته وماهيته ، اللتين يحددهما الوجود الخاص . .
فكل ما يوصف به من صفات هو والذات شئ واحد ، وهو بالتالى عن ماهيته ،
لأن الصفات التى يوصف بها لا تخرج عن انواع ثلاثة :

نوع اذا وصف به « الأول » أفاد ان القصد من وصفه به سلب ما يؤدى
اليه عنه : فالذات هى على وحدتها ، لم يتغير فيها شئ بذلك ، وهذا النوع
هو ما يستلزمه مفهوم واجب الوجود .

ونوع اذا وصف به افاد ان ذلك له على وجه النسبة والاضافة الى العالم كمخلوق له : والانسان فى واقع الامر هو الذى يتصور « للأول » صفات هذا النوع بناء على انه هو الذى اوقع الصلة بين ذلك « الأول » والعالم فى تصويره لها على نحو : ان احدهما خالق والآخر مخلوق ٠٠٠ فذات الأول هى على وحدتها لم تتغير بزيادة ولا نقص ، بتصور الانسان له على هذا النحو وهذا النوع من الصفات لـ « الأول » يستتبعه اعتقاد ان الله خالق ٠

ونوع اخير اذا وصف به « الاول » افاد ان ذلك له على وجه السلب كما فى النوع الاول ، وعلى وجه النسبة والاضافة أيضا كما فى النوع الثانى ٠ وقد تقدم ان هذا النوع من الصفات لا يغير من وحدة ذات « الأول » وماهيته شيئا ، وهو مما يستتبعه الاعتقاد بان الله خالق ، ومدبر للكون أيضا ٠

وشرحه ان اتصاف « الأول » بأوصاف لا يغير من وحدته ، هو العنصر الثانى فى محاولته التوفيق هنا ٠ والعنصر الأول فى هذه المحاولة قبول البساطة فى وحدته ، وقبول اتصافه بما يصح له من صفات - كما ذكرنا ٠

- وهذا العنصر الثانى فى هذه المحاولة - وهو العنصر الذى يتمثل أولا فى رد بعض الصفات الى ذات « الأول » ، وثانيا فى بيان عدم تغير ماهيته وذاته باتصافه بأية صفة كانت - ادق وأعمق من العنصر الأول ، اذ قيسا بمقياس النظر الفلسفى ٠٠٠

فما فى هذا العنصر من رد بعض الصفات ، وهى ليست لـ « الأول » باعتبار انه واجب ، الى ذاته بهذا الاعتبار يقوم على تقريب معانيها من معناه وهذا التقريب يحتاج الى مهارة عقلية ، وسعة افق فى التفكير ٠

وما فيه من بيان عدم تغير ذاته وماهيته باتصافها بأية صفة كانت ، يتوقف على تفتيش عقلى دقيق للتعبير عنه ٠ لأنه يؤول فى الواقع الى أن الاتصاف عملية للانسان يقوم بها ، باعتبارات مختلفة يعتبرها فى ذات « الأول » :

فمرة عندما يقرنه فى التصور العقلى بالعالم ، فيحدده بصفات - هى وليدة هذا الاقتران الذهنى - تميزه عما اقترن به ٠

ومرة ينظر اليه على انه أسمى الوجود كله ، وفوق كائناته المحددة المتناهية ، فيسلك فى وصفه للتعبير عن هذا التمييز طريق سلب ملامحة صفات المحدد له ، لأنه غير متناه فى تصور الانسان لياه ٠

فاختلاف صفات له مرة ، وسلب صفات عنه مرة أخرى طريقان من طرق التعبير عن كماله المطلق ، وهما من صنعة الانسان ، وطريق السلب منهما اوضح في هذا الغرض .

ولذا كان السلب الطريق المفضل عند بعض الخواص ، الذي يقر بعجز الانسان عن ان يصل يادراكه الانساني الى كنه الموجود الاسمي في الكون .

وطريق الاضافة يعبر أيضا عن هذا الكمال - « الأول » ، لأنه لا يقف في وصفه بصفة يشترك معه فيها غيره ، عند حد القدر المشترك ، بل يتجاوزه في جانبه الى ما فوق هذا القدر بحيث يريده غير محدد ، وغير متناه بالنسبة اليه .

لكن هل سبق ابن سينا في طريق (١) سلب الاتصاف في التعبير عن كما
الله ؟

يحدثنا « فندليند » (٢) عن « فيلون » فيلسوف اليهودية قبل الميلاد ، بأنه

(١) أما طريق الاتصاف فأمر فطري ، ليس لحديث السبق والتبعية فيه موضوع .

(٢) في كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٧ تحت عنوان : « الله والعالم » ، أثناء عرضه للمذهب اللثنائي في الوجود وتعليقه على فكرة الوساطة بين طرفيه

و « فندليند » يرى أن فكرة تدرج الموجودات وصدورها من الله الى انشئ شيء في العالم الأخرى والربط بين الله والعالم عن طريق الوساطة ، محاولة للتوفيق بين مذهب الرواقيين القائل بوحدة الوجود وحلول الله في العالم . ويمتلك أن هذه المحاولة على هذا النحو حصلت في مدرسة الاسكندرية في عصر « الاختيار والانتخاب » :

ثم يقول : « بوساطة هذا التحول تكثرت الصعوبة التي في المذهب الأرسطي - وهي التي تتعلق بتأثير الله في العالم - لأنه مع وجوب ادعاء أن الله عقل محض ، تصبح مادية أثره غير متسجمة مع هذا الادعاء . على أن أرسطو نفسه لم يوضح علاقة المعرك غير المتحرك بالذي يتحرك : أي على نمط التأثير والتأثر . أم على نمط آخر .

يزاد على ذلك أن المذهب اللثنائي لا يرمي لحسب التي وضع الله كعقل أمام المادة ، ووضع ما فوق الحسوس أمام الحسوس ، بل يهدف مع ذلك الى جعل الله فوق العقل ، كما هو فوق الحسوس » .

ويرى « فندليند » لذلك نظيراً في المذهب الفيثاغوري الحديث « فإنه ان جعل (الواحد) و (الثاني) كاصليين في الوجود ، يقصد به (الثاني) - لا محاولة - للابدية ككثير . حال من النقاء والطهر يعتبر سبباً لعدم الكمال وأصلاً لوجود الشر . أما (الواحد) فمرة يقصد به

تأثر هذا الطريق ، كما يحدثنا بأنه عثر عليه في « الأفلاطونية الحديثة » من بعد فيلون ، فيقول :

« والترقى أو المبالغة في سلب اتصاف الله بأية صفة ، نراها عند « فيلون » اليهودي ، الذي أبرز التضاد بين المتناهي المحدد وبين الله ، ووضحه على نحو : أن الله ، يمكن أن يقال عنه فحسب : ليست له المحمولات (أى الصفات) المتناهية ، المتعارفة في نظر الانسان لأنه فوق كل شيء ، ولذا لا يسمى ولا يحدده اسم .

وهذه الطريقة في سلب اتصاف الله بأية صفة كانت معروفة في علم الكلام باسم « المذهب السلبي » ، ونجدها بعد « فيلون » عند مدافعي المسيحية الذين تأثروا به ، وعلى الأخص عند « جوستين » والأدريين (١) .

الصورة المحضة كعقل ومرة يقصد به ما فوق العقل من علة العلة ، كحقيقة أولى يفيض عنها (الواحد) كعقل و (الثاني) كمادة .

وفي هذه الحال الأخرى يبدو أن (الواحد) الثاني ، وهو العقل - كمخلوق أول - صورة كاملة - (الواحد) الأعلى . وهذا القصد الثاني - وإن كان يعتبر العقل مخلوقا للؤل الكمال كاملا مطلقا - يهدف إلى الترقى في عدم اتصاف الله بأية صفة .

وهذا الذي علق به « فندليند » على فكرة الوساطة بين طرفي الوجودي في المذهب الثنائي حرى أن يوجه إلى عمل الفلاسفة الاسلاميين المشائين في الشرق في ربطهم الله بالعالم .

(١) من هؤلاء أيضا « توماس فون اكفينو » . ففي كتاب « تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى » ، (ج ١ : ص ١٢٤ ، ١٢٥) ينقل أوجست ميسر عن « توماس » في هذا الشأن ما نصه :

« الله بسيط على الاطلاق ، ونحن إذا أضفنا إليه كمالات (صفات) كثيرة ، يحصل هذا لنا فنظر إلى ذاته مرة باعتبار ، ومرة أخرى باعتبار آخر . وعلى كل حال ليس بمعتبر لنا أن نكون عن الله معرفة دقيقة (Adaguat) . والمعاني أو المفاهيم (Begriffel)

المستفادة من دائرة الانسان . كالعقل والارادة وأمثالهما ، يمكننا أن ننقلها إلى الله ونطلقها عليه على سبيل المجاز فقط ، وعلى أن يلاحظ فيها الكمال المطلق والنسبة إليه . فكل معنى له قيمة تامة تضيفه غير محدد بوجه ، بل كثيرا ما يجب علينا أن نلتزم طريق السلب ، ونعرف أن صفاتنا المنقذة من المحدد أولى بأن تسلب عن الله ، بدلا من أن تضاف إليه .

ومع هذا التحفظ يجوز لنا أن نقول :

الله حقيقة كاملة على الاطلاق ، وفي الوقت نفسه عقل على الاطلاق ، واول موضوع لعرفته هو نفسه . ويعرف في نفسه مع هذا كل ما كان ويكون هو سببا في وجوده : يعرف على العموم كل واقع وكل ممكن أن يقع . ويعرف هذا كله لا في صفاته العامة فحسب ، بل أيضا في صفاته الفردية الشخصية ومن هنا كانت « المثل » كاصول للأشياء ، في علم الله

كما يقابلنا المذهب فى الأفلاطونية الحديثة أيضا ، وان كان فى صورة اوضح وأدق : فالله – تبعا لما فى رسائل هرمس – ينظر اليه على أنه علة غير متناهية للوجود والعقل ، من شأنها أن لا تدرك ولا تحد باسم ، اذ هى فوق كل « وجود » ومع ذلك هى الموجدة للعقل أول ما أوجدت ، أى انها كانت قبل « العقل » أيضا »

ويبدو أن ابن سينا ان سبق بطريق سلب اتصاف الله بأية صفة للتعبير عن كماله المطلق ، كما رأينا عند فيلسوف اليهودية ، فلم يأخذ هذا الطريق – ان افترضنا أنه وقف عليه – بالتوجيه الذى وجهه به ، « فيلون » السابق فابن سينا لم يستخدمه كطريق عام على الاطلاق ، كما استخدمه « فيلون » ، بل عمد اليه فى جانب بعض صفات « الأول » فقط ، وهى الصفات التى يستتبعها مفهوم واجب الوجود .

كما انه لم يعال الاتجاء الى هذا الطريق بما عللت به الأفلاطونية الحديثة من أن الله فوق الوجود ، وفوق العقل ، ولذا لا تحده صفات هذا الوجود ولا يدركه العقل الانسانى ، بل برر ذلك بحرصه على وحدة « الأول » ، وبساطته فى ماهيته ، مع صحة اجراء هذه الصفات عليه .

قابن سينا يقر مبدأ الاتصاف ، وهذا المبدأ نفسه يعتبر أحد أساسين عنده فى توفيقه هنا فى مشكلة الوجدانية والصفات ، بين الدين والفلسفة لكن يريد فحسب أن يخرج الاتصاف على وجه لا يتنافى مع بساطة الموصوف ، ومع وحدته من كل وجه . وطريق السلب بعبارة أخرى احدى وسائل هذا التخريج فى نظره .

بينما « فيلون » ، ورجال الافلاطونية الحديثة يعارضون مبدأ الاتصاف على العموم :

أولا : لأن تطبيقه على الاول ، وهو فوق الوجود ، وفوق العقل يحيله الى محدد ومتناه والفرض أنه عندهم غير محدد وغير متناه .

وثانيا : لأن فى هذا التطبيق نفسه ما يتنافى مع بساطة الاول التى له من كل وجه فى رأى افلوطين ، ومن تبعه من رجال مدرسته .



علم واجب الوجود

في الفكرة الاغريقية :

واجب الوجود - وفق الفكرة الاغريقية - عقل وادراك ، فهو يعقل ، ويدرك .

• وموضوع تعقله وادراكه نفس ذاته ، فلا يتجاوزها الى غيرها .

وعلمه كذلك عين ذاته ، فلا يضيف اليها جديدا ، ولا يحدث فيها تغييرا .

في الاسلام :

والله سبحانه وتعالى - كما في الاسلام - يعلم : فيعلم ذاته ، ويعلم غيره ، وغيره هو هذا العالم وما يجري فيه من أحداث ، وما يحصل فيه من كون وقساد . وعلمه لغيره كعلمه لذاته جل جلاله . لا يغير من وحدانيته . ولا من تفرده في تدبير الكون واحداث الأثر فيه .

ولأنه خالق لا يبد أن يعلم ما يخلقه ، ولأن خلقه لا يتقيد بزمن ولا مكان ، لا يقف علمه بما يخلق عند وقت معين ، ولا مكان معين .

فعلمه اذن شامل لذاته ولغيره ، ومحيط بكل كائن في أى مكان وأى زمان .

• وعلمه لذاته من مستلزمات الوهيته .

• وعلمه لغيره من مستلزمات ، كونه خالقا .

• واحاطته في علمه من مستلزمات تفرده ، ووحدانيته .

والأول : وهو التعبير المألوف لابن سينا عن «الله - الواجب الوجود» ، يعقل ذاته . وكونه يعقل ذاته لا يضر ناحية الفلسفة ولا جانب الدين فيما أتى به كل واحد منهما في شأنه .

لكن اذا علم الأول غيره : خرج الأمر عندئذ عن مقتضى واجب الوجود الاغريقي ، وادى علمه بغيره الى تكثر فى ماهية الواجل من جهة ، والى تغييره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة اخرى . والفرض انه غير متكرر فى وحدته ولو بالاعتبار ، وأنه ليس له حال اخرى منتظرة لم تكن له ، لأنه تام بالفعل ، وكامل بالفعل .

وإذا لم يعلم الأول غيره كان عدم علمه بغيره سبباً فى أن يسلب عن الله جانب من أهم الجوانب فى ربوبية الله . . . لأن الله اذا لم يعلم غيره ، وهو هذا العالم ، فكيف يخلقه ويديره ؟

لم يكن لدى ابن سينا - وغيره من فلاسفة المسلمين المشائين - من سبيل الى اقصاء فكرة واجب الوجود ومقتضياتها ، وابعادها عن دائرة التفكير الاسلامى والجدل العقلى حول الله ، لأنه استعان بها فى التذليل على وجود الله ، وسلم له الاستدلال بها اذ ذلك . ولم يستطع كذلك أن يتخلى عن الاعتقاد بعلم الله للعالم واحداً ، لأنه مسلم ، ومسلم مدافع ، حمله دفاعه عن الاسلام على أن يستعير من غير الاسلام مما ظنه مصدر حجة وبرهان أمام العقل الانسانى العام ، ليستعين بما يستعيره فى تأييد الاسلام !

فلم يجد بدا من أن يوفق بين الفلسفة والدين على العموم ، ولم يجد بدا هنا من أن يوفق فى الأول بين بساطته فى الماهية وعدم تكثره ولو بالاعتبار وكذا عدم تغييره من جهة ، وبين امتداد علمه الى ما وراء ذاته وشموله ما سواه من جهة اخرى .

فاذا وضع ابن سينا الآن أن امتداد علم الأول الى ما وراء ذاته لا يحدث فى الذات تغييراً ، ولا يحدث فيها تكثراً ، ولا يخرج بها عن تمامها واستقرارها فيجعلها متجددة تبعاً لتجدد علمها بما يقع وراءها فى عالم الكون والفساد - اذا وضع ابن سينا ذلك على هذا النحو ، كان موقفاً فى توفيقه بين رغبته العقلية وإيمانه القلبي .

لكن كيف ذلك ؟

كيف يتم أن يساوى علم الأول بما وراء ذاته علمه بذاته فى انه لا يترتب عليه أحداث الكثرة والتغير فيها ؟

ثم كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ، ويتساوى فى ذلك مع علمه بنفسه ؟

ابن سينا يحاول أن يجيب عن هذه الأسئلة ، ويتخذ محاولته هذه
خطوتين :

يبين أولا أن « الأول » عقل ، ويعقل ذاته ، وأنه يكونه عقلا ومعقولا لذاته
وعاقلا لها ، لا يتكرر ولو بالاعتبار . . .

فيقول :

« اشارة : الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برىء عن العلائق
والمواد ، وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة . . . وقد علم أن ما هذا حكمه
فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته » (١) .

ويقول فى نص آخر :

« . . . وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته
معقول ، و « الأول » الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة .

– فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

– وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

– وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة ، هو عاقل ذاته .

فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء ، والعاقل هو الذى له ماهية
مجردة لشيء ، وليس فى شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقا ،
والشيء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره .

فـ « الأول » لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة
لشيء هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته . فكل من تفكر قليلا علم أن العاقل
يقتضى شيئا ، وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر ، أو هو وأيضا . . .
فانا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء ، فاما أن تكون القوة التى نعقل
بها هذا المعنى (وهو أن لنا قوة تعقل بها الأشياء) فتكون هى بعينها تعقل
ذاتها فيثبت المطلوب ، أو تعقل ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقل
بها الأشياء ، وقوة نعقل بها هذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية ،
فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ، ولكن هذا محال .

(١) « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٢ .

فقد بان ان المعقول لا يوجب ان يكون معقول شيء آخر . وبهذا يبين
انه ليس يقتضى العاقل ان يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما يوجد له الماهية
المجردة فهو عاقل ، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء فهو معقول . واذا
كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها ايضا تعقل كل ماهية مجردة تتصل
بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول .

فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين فى
الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار ايضا . فانه ليس تحصيل الأمرين الا اعتبار ان
له ماهية مجردة هي ذاته ، وان ماهية مجردة - هي ذاته - له . . .

فقد بان ان كونه عاقلا ، ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة ، (١) .

وهذه الخطوة ، وهي ان كونه عاقلا وان ذاته موضوع عقله ، تعتبر
كمقدمة لبيان : ان علم « الأول » بالغير لا يوجب فى ذاته كثرة ، ولا يحدث
فيها تغييرا بوجه من الوجوه . لأنها أوضحت ان كونه عاقلا ، واتخاذ ذاته
موضوع تعقله لم يخرجها عن بساطتها فى الماهية ، وثباته على حال واحدة ،
وتمامه لا ينتظر له حال أخرى . فاذا كان تعقله للغير وعلمه به - وتلك مهمة
الخطوة الثانية - لا تختلف عن علمه بذاته ، فالنتيجة واحدة ، وهي : ان
علمه بالغير لا يخرجها كذلك عن بساطتها وثباته وتمامه .

ثم يبين ثانيا ان « الأول » يعلم الغير ، وان علمه بالغير وما سواه على
وجه كلى ، وقد شرح كيفية ذلك . ثم أوضح أخيرا ان ذاته مبدا علمه بالغير ،
وليس العكس وهو : ان هذا الغير مصدر علمه ، ولذلك لا يخالف علمه ذاته
، ولا تغاير بينهما . . قطعاه عين ذاته .

يقول فى بيان انه يعلم الغير ، وان علمه به على وجه كلى :

« تنذيب : فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما
زمانيا ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير ،
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس ، العالى عن الزمان
والدهر .

(١) « النجاة » : ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

ويجب أن يكون عالما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا ، لذ كان ما لا يجب لا يكون ، كما علمت « (١) » .

ويقول في توضيح أن ذاته مصدر علمه بالغير ، وليس العكس وهو غير مصدر علمه به .

« اشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق .

ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ، ومنه وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا « (٢) » .

ويزيد ذلك توضيحا بقوله :

« وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء والا فذاته : اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ، واما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال ، إذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو ، أو يكون لها حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثيرا ... »

ولأنه كما سبق ، مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، ويتوسط ذلك بأشخاصها .

وبوجه آخر : لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغييرها من حيث هي متغيرة ، عقلا زمانيا مشخصا . فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة . ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات .

(١) « الاشارات » : ج ٢ ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ، ص ٦٩ .

ثم الفاسدات :- ان غفلت بالنهاية المجردة وبما يتبناها مما لا يشخص ،
لم تعقل بما هي فاسدة . وان ادركت بما هي ، مقارنة لمادة ، وعوارض
مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة او متخيلة . ونحن
قد بينا فى كتب اخرى : ان كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية فانما
ندركها من حيث هي محسوسة ، ونتخيلها ، بالة متجزئة . وكما ان اثبات كثير
من الافاعيل للواجب بالوجود نقص ، كذلك اثبات كثير من التعمقات .

بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على وجه كلى ، مع ذلك فلا يعزب
عنه شيء شخصى . فلا يعزب عنه انتقال ثرة فى السماوات ولا فى الأرض» (١) .

« فاما كيفية ذلك : فلانه اذا عقل ذاته ، وعقل انه مبدأ كل موجود ،
عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شيء من الأشياء يوجد الا وقد
صار من جهة ما واجبا بسببه ، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها الى
ان توجد عنها الأمور الجزئية .

فـ « الأول » يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما
بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات . لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ، ولا يعلم
هذه . فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعنى من حيث لها
صفات ، وان تخصصت بها شخصا فبالإضافة الى زمان متشخص ، او حال
متشخص ، لو أخذت تلك الحال بصفات كانت أيضا بمنزلتها . لكنها لكونها
مستندة الى مبادئ ، كل واحد منها نوعه فى شخصه ، فيستند الى أمور
شخصية .

وقد قلنا : ان من هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا
مقصورا عليها :

فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضا ، كان للعقل
الى ذلك المرسوم سبيل . وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه لا نظير
له ، ككرة الشمس مثلا او كالمشترى .

(١) . النجاة ، : ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

وأما إذا كان منتشرا في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء
سبيل ، إلا أن يشار إليه ابتداءً (١) .

— فعلم « الأول » للعالم وكائناته الكثيرة المتعددة بوجه كلي . فلا
يتغير علمه لهذا ، وبالتالي لا تتغير ذاته ، بتغير كون هذه الكائنات وفسادها ،
وحدوثها وفنائها .

— وعلم « الأول » للعالم مع ذلك من ذاته : وليس منتزعا من هذه
الكائنات التي تعمر . . . فلا يضيف علمه بها إذن جسدياً طارئاً على ذاته حتى
تكون له حالة منتظرة ، وقد فرض أنه تام وثابت .

— وعلم « الأول » للعالم لا يوجب في ذاته كثرة بوجه : لأنه من ذاته
وضمن علمه بذاته ، كما لم يوجب علمه بذاته كثرة فيها على أي نحو من
الانحاء . وإذا كانت هناك كثرة فهي في « الكل » بعد ذاته ، وليست في الذات
نفسها .

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

والفارابي يشترك مع ابن سينا في بيان أن علم « الأول » بالتغير على النحو السابق
لا يحدث كثرة في ذاته ولو بالاعتبار ، وأن تكثر هذا العلم بعد ذاته ، وفي بيانه كان مركزاً ،
كما كان دقيقاً . ونص عباراته :

« وأجب الوجود مبنياً كل فهم ، وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله « الكل » من حيث
لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال « الكل » من ذاته . فعلمه بـ « الكل » بعد
ذاته ، وعلمه بنفس ذاته ، فيكثر علمه بـ « الكل » بعد ذاته ، ويتحدد الكل بالنسبة لذاته .
(« فصوص الحكم » : ص ١٢٢ ، ١٢٤) .

ويقول :

« وعلمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته ،
بل بعد ذاته : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها » (الانعام : ٥٩) ، (المصدر السابق
ص ١٢٥) .

وله أيضاً :

« ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته ، بل هو ذاته . وعلمه بـ « الكل » صفة لذاته ليست هي
ذاته بل لازمة لذاته . وفيه الكثرة المتناهية بحسب كثرة المعلومات غير المتناهية وبحسب مقابلة
القوة والقدرة الغير متناهية . إلا كثرة في الذات ، بل بعد الذات فإن الحصة بعد الذات
لا بزمان ، بل بترتيب الوجود . . .

وإذا اعتبر « الحق » ذاتاً وصفات كان كل في واحدة . فإذا كان « الكل » متمثلاً في
قدرته وعلمه فمهما يحصل « الكل » مفرداً عن اللواحق ، ثم يكفى الواد كل الكل من حيث
صفاته ، وقد اشتملت عليه أحدية ذاته . (المصدر السابق : ص ١٢٢) .

وابن سينا يظن - كما يظن الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين في المشرق
من اصحاب الاتجاه الأرسطي - انه بهذا التوضيح والشرح قد حافظ في
« الأول » على خصائص واجب الوجود ...

فحافظ على وحدته التي له من كل وجه ، وعلى تمامه وعدم انتظار
حالة له لم تكن حاصله فيه .

كما صان فيه (في هذا الأول) اهم خصيصة من خصائص العقيدة ،
وهي علم الله وراء ذاته ، وأكل كبيرة وصغيرة في ملكوته .



وهكذا كان اجتماع واجب الوجود ، مع الله في الأول ، كما اراد فلاسفة
المسلمين ان يجتمعا فيه ، مثيرا لحوار وتوضيحات عقلية ربما لا تدخل في
طبيعة الدين ، كما لا تعبر هي عن خطوات تقدمية في سبيل التفكير الفلسفي
فيما بعد الطبيعة ...

وفي أوائل هذه الحلول والتوضيحات :

• أن وجود « الأول » عين ماهيته .

• وأن صفاته عين ذاته .

• وأن العالم معه قديم بالزمان .

• وأنه لا يصدر عنه الا واحد بالذات ، وان تكثر بالاعتبار .

• وأن علمه بـ « الكل » والعالم على وجه كلي ، ومع ذلك لا يعزب عنه

• مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .



• ثلاث كلمات ، لها مدلولات ثلاثة ...

• وثلاثة أنواع من القيم ...

• وتتم عن ثلاثة مصادر في التوجيه الانساني :

• الله

• واجب

• الأول

- ولو بقى « الله » فى عزلة عن « واجب الوجود » ، ولم يشتبك معه فى موازنة فكرية انسانية ، لبقيت لله قدسيته الدينية .

- ولواجب الوجود منطلقه الانسانى :

لكن « الأول » عند ابن سينا والفلاسفة المشائين من المسلمين حاول ان يتضمن خصائص الاثنين ، فخلط فى تصوره بين قدسية الله الدينية ومنطق واجب الوجود الانسانى ، خلطا لا يبسر لمطلع على ما نسج حول هذا «الأول» من شروح أن يتبين فى وضوح اتجاه الدين فى الله ، واتجاه الفلسفة فى الواجب على انفراد .

ان ما افاده فلاسفة المسلمين المشائين فى المشرق من الاستدلال على وجود الله من « الوجود » نفسه ، الى جانب ما فى الدين من دليل عليه مشتق من العالم الواقعى - نتيجة قبولهم فكرة واجب الوجود الاغريقى . لا يتكافأ مع مجهودهم العظى فى التوفيق بين الاسلام والفلسفة فيما اثاره واجب الوجود فى هذه الفلسفة من اشكالات ، وعلى الأخص فى وصف الله بصفاته التى وردت له فى القرآن الكريم ، وفى علمه لما جرى فى ملكوته .

ثم بعد هذا كله لا يصلح تفلسفهم أن يكون أساس توجيه دينى . . . لأنه لا يلتزم مع طبيعة الدين كدين ، كما لا يصلح أن يكون أساسا لتوجيه عقلى لما فيه من كثرة التعاريج والالتواءات ، نتيجة الخلط من عدة مذاهب وآراء .

ولو درى فلاسفة المسلمين المشائين قيمة الفكر الاغريقى ، وانه لم يخلص تماما من الشعر والخيال ، لأثروا أن يكون لهم منطق خاص بهم .

ولو علموا نتائج قبولهم آراء افلاطون وارسطو فى شرح العقيدة ، على العقيدة من حيث هى عقيدة ، لتركوا للقرآن الكريم وحده - كما هو - الطريق الى قلوب المصدقين ، وعقول الخاصة من الناس .

ثبت المراجع

- ١ - مصادر عربية :
- القرآن الكريم
 - رسائل اخوان الصفا
 - دائرة المعارف الاسلامية
 - مقدمة ابن خلدون
 - الملل والنحل للشهرستاني
 - ضحى الاسلام لأحمد أمين
 - فصل المقال فيما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال . . . لابن رشد
 - الخطط للمقريزي
 - مروج الذهب للمسعودي
 - التنبيه والاشراف للمسعودي
 - تاريخ المذاهب الفلسفية لسيفتالانا (مخطوط بمكتبة جامعة
القاهرة)
 - من الاسكندرية الى بغداد Max Meyrhof تعريب
عبد الرحمن بدوي
 - اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي
 - اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية
 - مختصر الصواعق المرسله لابن قيم الجوزية
 - الجواب الكافي لابن قيم الجوزية
 - شفاء العليل فى القضاء والقدر
والتعليل لابن قيم الجوزية (سنة ١٢٢٩ هـ)
 - المنقذ من الضلال للغزالي

- طبقات الشافعية لامام الحرمين الجوينى
- المواقف للايجيى
- الفهرست لابن النديم
- فتح البارى لابن حجر العسقلانى
- المقابسات لأبى حيان التوحيدى
- الانتصار للخياط
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء للمقطبى
- فيلسوف العرب والمعلم الثانى للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق
- رسائل اخوان الصفا ٠٠٠
- الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى
- فصوص الحكم للفارابى
- المجموع للفارابى
- الابانة عن غرض أرسطوطاليس
فى كتاب « ما بعد الطبيعة » للفارابى
- رسائل فى الحكمة والطبيعات لابن سينا
- الاشارات والتنبيهات لابن سينا
- تفسير المعوذتين لابن سينا
- الشفاء لابن سينا
- النجاة لابن سينا
- الكشاف للمزمخشري

- Geschichte der Philosophie, Fr. Ueberweg.
Berlin, 1926
- Die Philosophie der Araber in X Jahrhundert n. chr.,
Leipzig, 1967
Dr. Fr. Dieterici
- Die Philosophie des Islam, Max Horten
Muenchen, 1923
- Voelker - Psychologie, Wilhelm Wundt
Leipzig, 1929
- Geschichte der Philosophie, Wilhelm Windelband
Tuebingen, 1928
- Geschichte der Philosophie, August Messer
Leipzig, 1932
- Geschichte der Philosophie im Islam, T. de Boer S
Stuttgert, 1901
- Einleitune in die Geisteswissenschaften, W. Dilthey
Berlin, 1933
- Der Islam, Ed Montet
Bern, 1923
- Vorlesungen ueber den Islam, Dr. J. Goldzieher
Heidelberg, 1925
- Die Richtungen der islamischen Koran - Auslesung,
Dr. J. Goldzieher.
- Philosophiche Fach-ausdrucke, von o. Willmann, Muncheh.
- Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklune
der islamischen Theologie, von Horvitz.
- Al-Kinde, von Flugel.

محتويات الكتاب

الصفحة

٣	مقدمة الطبعة الخامسة
٥	مقدمة الطبعة الرابعة
٧	مقدمة الطبعة الثالثة
١٠	مقدمة الطبعة الثانية
١١	مقدمة الطبعة الأولى

تمهيد : معنى الفلسفة الإسلامية

(١٥ - ٢٤)

٢١	الجانب الالهي من التفكير الاسلامي	١٥	الاختلاف في معنى الفلسفة الاسلامية .
		١٨	موقف المؤرخ الثقافى من الرأيين

الكتاب الاول

تاريخ الجانب الالهي من التفكير الاسلامي

(٢٥ - ١٩٣)

٤٩	الصيغة العامة	٢٧	المرحلة الأولى : مرحلة العزلة أو ما قبل الاختلاط
	المرحلة الثانية : مرحلة الاختلاط أو مظنة تأثير	٢٨	موضوع التفكير
٥١	الثقافات الأجنبية	٣٠	عوامل التفكير
٥١	اسباب الاختلاط	٤١	محصول المرحلة

الصفحة

● مصادر الثقافات الأجنبية ٥٦

٨٢	الله	٥٦	المصدر الشرقي
٨٤	كلمة الله	٥٦	اليهودية والفلسفة
٨٤	الروح القدس	٥٨	عقيدة التشبيه
٩٠	الجبر والاختيار	٦٢	الجبر والاختيار
٩٢	المصدر الغربي	٦٧	الرجعة
٩٥	طابع العصر الاغريقي	٧١	المسيحية والفلسفة
٩٩	طابع العصر الهليني الروماني	٧٥	مسألة عيسى والمسيح
		٨١	الأقانيم

● الأفلاطونية الحديثة ١٠٥

	٢ - المدرسة السسورية		١ - مدرسة افلوطين
١٢٦	(يا مجليخوس)	١٠٦	وتلميذة فورفوريوس
١٢٦	في الناحية الميتافيزيقية	١٠٨	واحد افلوطين
١٢٧	منهجه		افلوطين ووحدة الوجود أو
١٢٩	٣ - مدرسة اثينا	١١٠	وحدة الاصل
١٢٩	برقلس	١٢١	فورفوريوس المنورى
١٣٠	رأيه الميتافيزيقي	١٢٢	طريقته
١٣٣	طبيعة العالم المشاهد	١٢٣	تفلسفه
١٣٥	رأيه الانساني	١٢٣	في الناحية الميتافيزيقية
١٣٦	رأيه الأخلاقي	١٢٤	في الناحية الأخلاقية
١٣٧	خلاصة فلسفته	١٢٥	موقفه من المسيحية

● مدرسة الاسكندرية الفلسفية ١٤٠

	المدارس الأخرى التي خلفت	١٤٥	سانتيلانا ومدرسة الاسكندرية
١٥٥	مدرسة الاسكندرية	١٤٩	في الموضوع
	مدارس : أنطاكية ، حران ،	١٥٠	في المنهج
١٥٧	الرها ، نصيبين	١٥١	تعقيب

الصفحة

١٦٢	• • • • •	● الترجمة والمترجمون	١٦٣	طريق الترجمة والنقل
١٨٠	ما قبل الافلاطونية الحديثة في العصر الهليني الروماني	١٦٤	اسباب الترجمة والنقل	
١٨١	ما بلغ العرب من مصنفات الافلاطونية الحديثة	١٦٧	السبب في ترجمة المنطق السبب في ترجمة الفلسفة الالهية والأخلاقية والنفسية	
١٨٥	الكتب المزيفة	١٦٩	شهر الكتب المترجمة : كتب افلاطون	
١٨٦	مقياس معرفة الصحيح والزائف	١٧٤	كتب أرسطو	
١٨٩	اسباب التزييف	١٧٦	ما بلغ العرب من مصنفات	

الكتاب الثاني

العقلية الإسلامية والفلسفة الاغريقية

(١٩٥ - ٤٠٥)

١٩٧	• • • • •	تمهيد	٢٠٩	صور التوفيق : النمط الأول
٢٠١	• • • • •	اسباب قبول المسلمين للفلسفة الاغريقية	٢١٨	النمط الثاني
٢٠٦	• • •	● مواقف الفلاسفة : التوفيق بين الدين والفلسفة		
٢١٨	اخوان الصفاء (هامش)			
٢٢٥	• • • •	● مشكلة الوجود : اختلاف النظر في الوجود	٢٢٧	الوجود عند البراهميين
٢٤٠	عند اصحاب الافلاطونية الحديثة : افلوطين	٢٢٩	عند الاغريق : الايليون	
٢٤١	برقلس	٢٣١	افلاطون	
٢٤١	عند المسيحيين العقليين	٢٣٣	أرسطو	
٢٤٣	عند فلاسفة المسلمين	٢٣٩	عند الرواقيين	

الصفحة

● الكندي ٢٤٧

٢٦١	الكندي وفكرة المعرفة	٢٤٧	الكندي ومشكلة الوجود
٢٦٤	القيمة	٢٥٤	الكندي وفكرة الوساطة

● الفارابي ٢٦٧

٢٩٢	تعليق	٢٧٤	رأيه في الوجود
٢٩٦	قدم العالم وحدوثه	٢٧٤	ثنائية الممكن
٢٩٨	الفارابي وفكرة الوساطة	٢٧٦	تحولها الى وحدة في الخارج
٢٩٣	الفارابي والمعرفة	٢٧٨	وقوع الممكن ليس من طبيعته

● ابن سينا ٢٢١

٢٢٦	الوساطة او فكرة العقول عند	٢٢٦	ابن سينا والوجود
٢٢٩	ابن سينا		ثنائية الممكن في الاعتبار
٢٤٢	عالم الافلاك	٢٣٠	الذهني ووحده في الخارج
٢٤٩	نشأة العقول		وجود الممكن في الخارج
٢٥٧	معرفة الوجود في نظر ابن سينا	٢٣٤	ليس من طبيعته
		٢٣٦	قدم العالم وحدوثه

● واجب الوجود ٣٦٦

٣٨٩	علم الواجب علة اليجاد		قيمة المشكلة في نظر الفكر الاسلامي
٣٩٠	حياته عين علمه	٣٦٦	دليل واجب الوجود
	ارادته في الحقيقة والمفهوم	٣٦٧	وحدانية واجب الوجود
٣٩٠	لا تغاير علمه	٣٧٩	الجانب الاغريقي
٣٩٠	قدرته عن علمه	٣٨٠	للتوفيق بين الفلسفة والدين
٣٩٧	علم واجب الوجود		في الوحدة
٣٩٧	في الفكرة الاغريقية	٣٨٨	الصفات عين الذات
٣٩٧	علم واجب الوجود في الاسلام	٣٨٩	

رقم الايداع بدار الكتب ٣٤٠٤
التقديم الدولي x - ٠٠٠ - ٣٠٧ - ٩٧٧

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاطوغلى) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) - تليفون : ٢٢٠٧٩

هذا الكتاب

● لماذا وقف علماء المسلمين ابان نهضتهم العلمية ، بالتفلسف في جانب الألوهية عند ما نقل الى لغتهم من الاغريق القدماء .. ؟

هل لأن وقتهم كانت لرد الوثنية الاغريقية فيما يسمى بالفلسفة وتوضيح رأى الاسلام في جانب الله وصفاته وانعالمه .. ؟

● لماذا كان لعلماء المسلمين جهد بارز تفوقوا به على الاغريق ، فيما نقل في الرياضيات ، والعلوم الكونية ، وأنفادوا به أوروبا عندما تعلمت على ما نقل اليها عن المسلمين في الأندلس وفي أماكن المسلمين الأخرى في أوروبا .. ؟ ألا يعود هذا التفوق في العلم والفكر والمنهج في البحث الى دعوة الاسلام الى تحصيل المعرفة .. ؟

● الام يرجع توفيق فلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب بين الدين والفلسفة .. ؟

هل يرجع الى حرص منهم على الاحتفاظ بقيمة العقل والايمان بالاسلام في الواقع .. ؟

أم يعود الى تصور للفكر الاغريقي يفيض عن جوهره وحقيقته .. ؟

● هل الأفلاطونية الجديدة بمدرسة الاسكندرية كانت مصدرا لخروج بعض الديانات السماوية السابقة عن الايمان بوحدة الأنوهمية الى تثليث في أصل الوجود وعلته .. ؟

وهل « وحدة الوجود » وما تستتبعه من « الحلول » في التصوف الأجنبي كانت سببا في الاعتقاد « بعصمة » الانسان عند بعض الطوائف بين المسلمين .. ؟

● هل علم الكلام عند طوائف أهل انكتاب كان مصدر الاعتقاد « بالرجعة » للامام الغائب و « للمهدي المنتظر » عند بعض جماعات للمسلمين .. ؟ كما كان مصدرا للخلاف بين الصفتيين ، وبين من يسمون أنفسهم بنفاة الصفات عن الله جل جلاله ، فيما نقرأه في علم الكلام الاسلامي .. ؟

● هل « واجب الوجود » يشكل قضية تعرفها الفلسفة الاغريقية وحدها ، ولا يعرفها القرآن الكريم .. ؟
هل الله الخالق في الاسلام وصاحب الفعل في الكون كله : معطل عن الخلق في الفكر الفلسفي الأرسطي .. ؟

● هل الأفضل للإسلام وللمسلم : أن يأخذ طريقه الى الايمان بالله وحده ، من القرآن ، كما يسلك ذات انطريق الى الدعوة اليه .. ؟
وهل الأفضل لطائفة الفلسفة ان يفصل منهجها وتضايها لكي يفهمها . عن أن تكون في خدمة الدين ، اي دين .. ؟

● هذا الكتاب : يجب على مثل هذه الأسئلة في مقدمة ما يوضحه من تضاي « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » .

مكتبة وهيب